

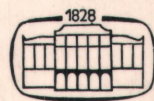
NÉPI

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

NÉPRAJZI KUTATÓ CSOPORTJÁNAK

KULTÚRA—

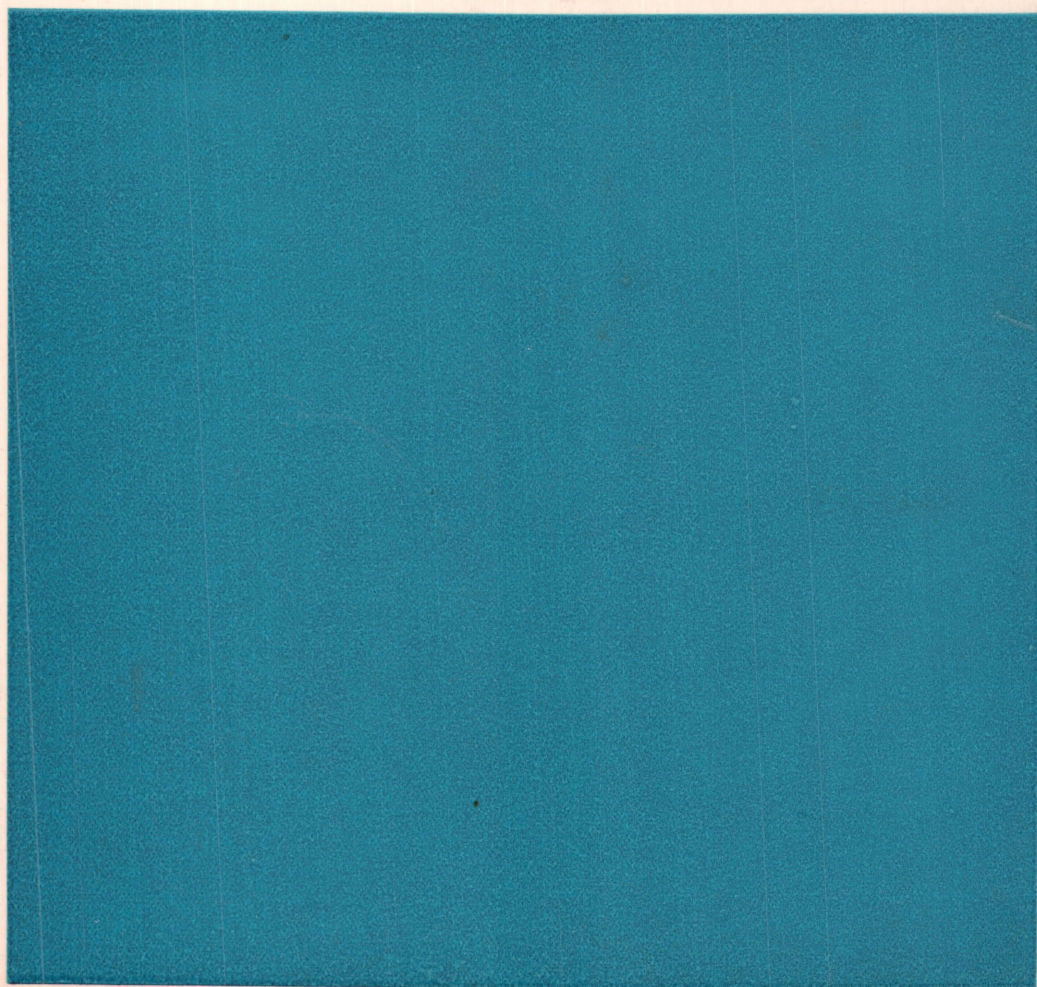
ÉVKÖNYVE



NÉPI

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

TÁRSADALOM





NÉPI KULTÚRA –  
NÉPI TÁRSADALOM

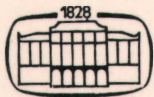
A Magyar Tudományos Akadémia  
Néprajzi Kutató Csoportjának  
évkönyve VIII.

Főszerkesztő

*Ortutay Gyula*

A kötet az eposz, illetőleg az epikus műfajok több csoportjának történeti, filológiai és folklórisztikai vonatkozásairól szóló tanulmányokat tartalmaz. A szerzők tanulmányaikban az emberiség legkorábbi írásos emlékeitől napjainkig nagy ívben fognak össze időben és térben egymástól messze eső témákat, rámutatnak az antik epika, a különböző történeti-nemzeti epikák és a jelen folklórkutatás eleven kapcsolataira. Összefoglaló értékelés olvasható az akkád epikáról és sumér forrásairól, valamint az óizraeli nemzeti eposz kérdéseiről. Több tanulmány foglalkozik a görögség epikájával és történeti összefüggéseivel, az egyik írás Homérosz és Vergilius világát hasonlítja össze.

Az ókortudományi írásokhoz szervesen kapcsolódnak a kaukázusi, az altáji török és mongol epika kérdéseivel foglalkozó tanulmányok, majd az albán és cigány költészetről olvashatunk. A magyar folklór kapcsolódó kérdéskörében négy tanulmány segít eligazodni.



AKADÉMIAI KIADÓ  
BUDAPEST



NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM  
FOLCLORICA ET ETNOGRAPHICA







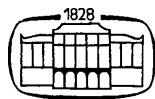
# NÉPI KULTÚRA - NÉPI TÁRSADALOM

FOLCLORICA ET ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
NÉPRAJZI KUTATÓ CSOPORTJÁNAK ÉVKÖNYVE VIII.

FŐSZERKESZTŐ

ORTUTAY GYULA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1975



Szerkesztette

KÓSA LÁSZLÓ

ISBN 963 05 0538 X

© Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975

Printed in Hungary

## TARTALOM

ORTUTAY GYULA: Előszó .....	9
KOMORÓCZY GÉZA: Az akkád epika és šumer forrásai .....	11
PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Az óizraeli nemzeti eposz kérdése .....	39
MARÓTH MIKLÓS: Ugariti epikus stílus — görög epikus stílus .....	55
SARKADY JÁNOS: A görög társadalom fejlődése a 12 — 8. században ....	67
RITOÓK ZSIGMOND: Fokozatok a görög epika fejlődésében .....	103
HAHN ISTVÁN: Temenos és a szolgálati föld a homérosi eposzokban	117
TEGYEY IMRE: Nestór mykénéi és homérosi birodalma .....	137
SZEPES ERIKA: Hármasságok a homérosi Démétér-himnuszban .....	153
BORZSÁK ISTVÁN: Hősi eposz — nem hősi társadalom. (Homéros és Vergilius) .....	173
ISTVÁNOVITS MÁRTON: Kaukázusi epikus formák .....	185
KARA GYÖRGY: A mongol eposz forrásai .....	203
LŐRINCZ LÁSZLÓ: Az altaji török hősi epika. (Tartalmi — tipológiai elemzés) .....	221
VOIGT VILMOS: A magyar hősepika összehasonlító kutatási prob- lémái .....	237
KRIZA ILDIKÓ: A középkori hagyomány továbbélése a mai folklórban. (Adatok a ponyvaballadák történeti hátteréhez) .....	261
NAGY ILONA: A szőlő ültetésének mondája .....	281
NAGY OLGA: Mesék és „igaz történetek” Széken. (Szempontok egy erdélyi magyar falu népi prózarepertoárjának vizsgálatához) .....	303
KATONA IMRE: Az albán epika. (Énekek és énekmondók, előadás és hallgatóság) .....	339
VEKERDI JÓZSEF: A cigány epikus stílus kérdése .....	367





# CONTENTS

(THE SUMMARIES CAN BE FOUND ON PAGES  
INDICATED BY NUMBERS)

KOMORÓCZY, GÉZA: The Akkadian epic poetry and its Sumerian sources .....	31
PÁKOZDY, LÁSZLÓ MÁRTON: Contribution to the question of the ancient Israelite national epic poem .....	52
MARÓTH, MIKLÓS: Ugarit epic style, Greek epic style .....	65
SARKADY, JÁNOS: The development of Greek society in the 12th to 8th centuries B. C. ....	93
RITOÓK, ZSIGMOND: Stages of development of Greek epic poetry .....	115
HAHN, ISTVÁN: Temenos and service land in Homer's epic poems .....	133
TEGYEY, IMRE: Nestor's Mycenaean and Homeric realm .....	149
SZEPES, ERIKA: Triplicities in Homer's Demeter-hymn .....	169
BORZSÁK, ISTVÁN: Heroic epic poem — non-heroic society (Homer and Virgil) .....	183
ISTVÁNOVITS, MÁRTON: Caucasian epic forms .....	200
KARA, GYÖRGY: Sources of the Mongolian epic .....	217
LÓRINCZ, LÁSZLÓ: The Altai-Turkic heroic epic (A content-typological analysis) .....	235
VOIGT, VILMOS: The problems of comparative research in Hungarian heroic epic poetry .....	257
KRIZA, ILDIKÓ: Survival of medieval poetry in Hungarian oral tradition .....	278
NAGY, ILONA: The legend of grape-plantation .....	299
NAGY, OLGA: Tales and "true stories" at Szék (Aspects for the examination of the folk-prose repertoire of a Transylvanian Hungarian village) .....	324
KATONA, IMRE: The Albanian epic poetry (Songs and reciters, performance and audience) .....	363
VEKERDI, JÓZSEF: Gipsy epic style .....	375





## ELŐSZÓ

Az Évkönyvnek VIII. kötete rendhagyó a sorban. Mindezt nem mentegetőzésként mondjuk, inkább azt jelezzük hogy szeretnénk többször is — ha az anyag, a vita, a konferencia minősége megengedi — ilyen „rendhagyó” kötet kiadására vállalkozni. A rend szerint a Kutató Csoport munkatársainak tanulmányait közöljük Évkönyvünkben, de nem is egy értékes dolgozat esetén ehhez az elvhez sem ragaszkodunk. Jelen kötetünk azonban egészében eltér az eddigi szerkesztési gyakorlatunktól. Lényegében egy igen értékes tanácskozás tanulmányait adja közre, de több is, kevesebb is mindannál, ami ezen elhangzott. Az *eposz*, az *epikus műfajok* több csoportjának történeti, filológiai, folklór vonatkozású *kérdései* kerültek megvitatásra azon a konferencián, amelyet 1972 áprilisában rendezett az Ókortudományi Társaság, az MTA Ókortudományi Tanszéki Kutató Csoportja és a Magyar Néprajzi Társaság Folklór Szakosztálya. A szervező munka érdemi részét, a konferencia irányítását Harmatta Jánosnak, Katona Imrének és Ritoók Zsigmondnak köszönhetjük, a megnyitó rövidke előadást e sorok írója tartotta, rámutatva az antik epika, a különböző történeti-nemzeti epikák és a jelen folklórkutatás eleven kapcsolataira, s utalt ez az előadás nemcsak a homérosi epika formuláinak s a folklór formulaproblémáinak belső stiláris-esztétikai rokonságára, hanem arra is, hogy mit köszönhetett az egyetemes és a magyar folklórkutatás Marót Károly Homérosra épülő vizsgálatainak. Évkönyvünk jelen kötetének törzsanyaga erre az igen értékes, jelentős vitát adó konferenciára támaszkodik, de nem közölhattük a vita egyes felszólalásait; magukat az előadásokat sem eredeti formában, hanem tanulmánnyá átdolgozottan, jegyzetekkel, irodalom-jegyzékekkel jelentősen bővítetten adja közre kötetünk. A konferencián

elhangzott előadások mellett még három, a kérdéskörhöz más-más ágon tartozó tanulmányt is közlünk: a neves romániai magyar kutató, Nagy Olga tanulmányát a romániai Szék község epikumairól, s különösen értékesnek tartjuk a prózai epikumok mai átalakulásának, műfajainak, az ún. helyi-, igaz történeteknek kérdéseire adott válaszait. Közzöljük még Kriza Ildikónak és Nagy Ilonának idekapcsolódó, a magyar folklór tanulságait kínáló munkáját is. Gondolom a kötet így lesz kerek: az évezredek kínálta tanulságokra mai kérdéseink, válaszaink is felelnek.

ORTUTAY GYULA

## AZ AKKÁD EPIKA ÉS ŠUMER FORRÁSAI

Az akkád epikus költészetnek a šumer epikához való viszonya, bár első pillantásra talán részletkérdésnek látszhat, valójában az akkád irodalom történetének egyik kulcsproblémája. Az ókori Mezopotámiában az epikus költészetnek mintegy 2500 éves kontinuitása van.<sup>1</sup> Az irodalom, s ezen belül az epikus hagyomány szerves fejlődését, folytonos átalakulását a változó gazdasági, társadalmi és politikai viszonyok között, a jó ütemű általános történeti fejlődés mellett, az írásos emlékek révén körülbelül huszonöt évszázadon keresztül követhetjük nyomon. Ennek a ténynek hatalmas — egyelőre kiaknázatlan — jelentősége van az egyetemes-összehasonlító epikai kutatások számára; ezzel azonban most nem foglalkozhatom, legfeljebb ha néhány utalás erejéig. A mezopotámiai epikus költészet fejlődését ezúttal a címben kitűzött szűkebb téma keretein belül maradva tárgyalom,<sup>2</sup> ez talán inkább ad módot arra, hogy a probléma mélyére nézzünk.

Közismert, hogy a šumer nyelv kb. az i. e. 2. évezred elejét követően legalábbis az élő érintkezésben nagymértékben háttérbe szorult,<sup>3</sup> ezzel szemben megmaradt a műveltség nyelveként, mégpedig oly mértékben, hogy valóban jogosult kétnyelvűségről beszélnünk,<sup>4</sup> bár — nézetem szerint — nem annyira a mindennapi élet kétnyelvűségéről, mint inkább a kultúra és vallás, a tudományok és jog írásbeliségének kettős nyelvhasználatáról; ezt a kései šumert tulajdonképpen nem a középkor latinjához kell hasonlítanunk, ahogyan szokás, hanem az újkoréhoz. A šumer irodalmi

<sup>1</sup> A „Gilgameš és Agga” című eposz az i. e. 3. évezred első felének végére datálható. Az akkád Gilgameš-eposz legkésőbbi datált másolata (a X. tábla töredéke) a párthus korban, a Seleukida éra 100 + x évében, tehát i. e. 211 után készült (a töredék új kiadása LAMBERT—MILLARD, 1965, No. 30; a datálást tartalmazó kolofonhoz l. OELSNER, 1964, 262. skk.; HUNGER, 1968, No. 148).

<sup>2</sup> De vö. KOMORÓCZY, 1973.

<sup>3</sup> Legutóbb KRAUS fejtett ki igen szkeptikus véleményt a šumer és az akkád etnikum megkülönböztetésének esélyeit illetően (KRAUS, 1970). A šumer nyelvhasználat történetének vizsgálata, ami nem volna a šumer nyelvtörténettel azonos, egyelőre a kutatás nagy desideratuma.

<sup>4</sup> Vö. LABAT, 1957; SODEN, 1960; OPPENHEIM, 1964, 249 skk.



hagyományban A. FALKENSTEIN éles határvonalat tudott húzni a kései óbabiloni kort megelőző és az ezt követő irodalom között.<sup>5</sup> Az epikus költészetben nincsen érdemleges kétnyelvűség, nem úgy, mint az írásbeliség egyéb — akár irodalmi, akár tudományos — területein.<sup>6</sup> Igaz, néhány epikus mű šumer szövege mellett némelyik kései táblán itt-ott akkád fordítások is szerepelnek (ilyen pl. a *Lugal-e ud melambinirgal*, a Lugalbanda-eposz, az „Enlil és Šud” stb.), ezek a fordítások azonban inkább a kései kommentárookra emlékeztetnek, tehát egy jellegzetesen filológusi műfajra, semmint eleven költészetre, így nincs okunk arra, hogy a babiloni kultúra kétnyelvűségébe az epikus költészetet is beleértjük. Ezzel szemben az i. e. 2. évezred elejének írásbeliségében mind šumer, mind akkád nyelvű epikával találkozunk, sok esetben a más-más nyelvű eposzok azonos témát dolgoznak fel, viszont később a šumer epika, ha el nem sülyed is, az irodalmi életből és az eleven irodalomból kiszorul. Az epikus költészetben tehát nem kétnyelvűség alakult ki, hanem nyelvváltás történt; ez önmagában is arra mutat, hogy a címben kitűzött téma, az akkád epika viszonya a šumerhez, tényleg különleges helyet foglal el Mezopotámia irodalomtörténetében.

Bármennyire furcsának látszik is, az akkád epika egészének viszonyát a šumer hagyományhoz mindaddig senki sem tárgyalta elvi igényrel és a teljes anyag alapján. Hosszú ideig persze a forrásanyag maga volt elégtelen ahhoz, hogy a probléma egyáltalán felvetődjék, ezért a korai irodalomtörténetek, A. H. SAYCE (1878), C. BEZOLD (1886), B. TELONI (1903), O. WEBER (1907), CH. F. JEAN (1924), B. MEISSNER (1928), legjobb esetben is bizonyos (nem-epikus) művek „fordítás” voltát állapíthatták meg. B. MEISSNER a šumer és akkád irodalom érintkezésében elsőnek a fordítások korszakát tekintette, és a szabadabb átalakítást a šumer nyelv feledésbe merülésével hozta kapcsolatba.<sup>7</sup> A fennmaradt művek kritikai analízise azonban lassan, ha csak egy-egy kompozíció kapcsán is, helyesebb szemléletnek tört utat. Az új szemlélet először a Gilgameš-eposz kapcsán jelentkezett. Az akkád eposz személynevei már a századforduló után lehetővé tették šumer forrás feltételezését. Ez bizonyossággá akkor vált, amikor A. POEBEL 1914-ben a šumer vízözön-eposzt közzétette.<sup>8</sup> (Tulajdonképpen H. RADAU már 1909-ben,<sup>9</sup> H. ZIMMERN pedig 1913-ban<sup>10</sup> közölt šumer Gilgameš-töredékeket, de

<sup>5</sup> Vö. FALKENSTEIN, 1951; 1953.

<sup>6</sup> Ezekről a legjobb áttekintés: SODEN, 1936.

<sup>7</sup> MEISSNER, 1928, 43.

<sup>8</sup> POEBEL, 1914, No. 1; első feldolgozása: POEBEL, 1914 b, 7—70.

<sup>9</sup> RADAU, 1909, No. 11—12.

<sup>10</sup> ZIMMERN, 1913: No. 196. — A Gilgameš-eposz szövegkiadásainak és szekunder irodalmának bibliográfiáját l. MEYER, 1960; ehhez fontos kiegészítéseket közöl MATOUŠ, 1964; l. még BORGER alapvető fontosságú nagy bibliográfiai kézikönyvét (BORGER, 1967).

ezek még egy ideig felismeretlenül maradtak, ellenben a vízözön-eposz nyomban hatalmas érdeklődést váltott ki.) A fordulópontot századunk 30-as éveit hozták el, a šumer irodalom akkor kezdődő és a II. világháború óta új lendületet vett megfejtése. A Gilgameš-eposz šumer forrásaira irányuló kutatásokban<sup>11</sup> a helyes irányt végül S. N. KRAMER egy alapvető cikke jelölte meg 1944-ben.<sup>12</sup> A II. világháború után egy-egy kompozíció kapcsán mindig megtárgyalásra került az adott akkád eposz és a šumer hagyomány viszonya is, a források megszabta lehetőségek határain belül. Természetesen most is a Gilgameš-eposz irodalma maradt a leggazdagabb; S. N. KRAMER említett cikke óta e téren L. MATOUŠ fontos tanulmánya<sup>13</sup> hozta a legtöbb új eredményt. A šumer és akkád kompozíciók összehasonlítása az újabb irodalomtörténeti áttekintésekben<sup>14</sup> nem marad el, mindeddig mégsem került sor arra, hogy valaki, áttekintve a rendelkezésünkre álló egész anyagot, egyetemes törvényeket próbáljon megfogalmazni a šumer és az akkád epika viszonyában.

A probléma megérett a tárgyalásra, és a vállalkozás kilátásai ma talán kedvezőbbek, mint eddig bármikor. Az a minőségi változás, amely a šumer irodalom kutatásában az elmúlt mintegy két évtizedben bekövetkezett, tetemesen megnövelte a rendelkezésünkre álló forrásanyagot, de jelentékeny előrelépés történt az akkád irodalom terén is. A közelmúltban több kísérlet történt a mezopotámiai epikus költészet összefoglaló áttekintésére. 1969 tavaszán a római nemzetközi epikai konferencián<sup>15</sup> a šumer epikát S. N. KRAMER,<sup>16</sup> az akkád J. NOUGAYROL előadása<sup>17</sup> mutatta be. S. N. KRAMER, akinek páratlanul nagy érdemei vannak a šumer irodalmi táblák kiadásában és a kompozíciók rekonstruálásában, ott főként az anyag kimerítő ismertetésére és poétikai jellemzésére fordította a figyelmet. J. NOUGAYROL előadásának középpontjában pedig a Gilgameš-eposz állt, ennek létrejöttét és forrásaihoz való viszonyát tárgyalta több új szempont szerint. 1970 májusában én magam is egy előadásban próbáltam meg kifejtetni a mezopotámiai epika fejlődésének egészéről kialakított nézeteimet; a római konferencia anyagát akkor még nem ismertem, de azóta örömmel láttam, hogy egyelőre nincs okom felfogásom megváltoztatására. Ez az előadás, amely-

<sup>11</sup> WITZEL, 1931; LANGDON, 1932; WITZEL, 1933; GADD, 1933; FISH, 1935; WITZEL, 1936b; KRAMER, 1938.

<sup>12</sup> KRAMER, 1944. — Ez a tanulmány másokat is a probléma átgondolására készítetett, l. pl. BÖHL, 1947; RANKE, 1949.

<sup>13</sup> MATOUŠ, 1960; és még ezt megelőzően is: MATOUŠ, 1958.

<sup>14</sup> BRONGERS, 1953; RINALDI, 1957; FIERO, 1965; a részletesebb adatokhoz l. ORLIN, 1969; vö. OPPENHEIM, 1964, 250. skk.

<sup>15</sup> QUADERNO, 1970.

<sup>16</sup> KRAMER, 1970.

<sup>17</sup> NOUGAYROL, 1970.

nek szövege sajtó alatt van,<sup>18</sup> felment az alól, hogy itt is tárgyaljak minden epikai témakört; azt a témát, amellyel most foglalkozom, akkor csupán röviden tudtam érinteni.

Ha akár csak futó pillantást vetünk a rendelkezésünkre álló forrásanyagra, nyomban több kérdés merül fel, s ezekre kell választ keresnünk. Vajon ha valamely šumer és akkád eposz tematikai rokonságot mutat, akkor maguk az általunk ismert kompozíciók állnak egymással összefüggésben? Vagy összefüggésük ennél jóval általánosabb természetű, és csupán a hagyomány, a mitológiai forrásanyag azonosságát jelenti? A tematikai rokonság azt jelenti-e, hogy az akkád eposz mint mintát követte a šumert? Vagy mindkettő, egymástól függetlenül, a közös mitológiát, a közös hagyományanyagot aknázták ki? Ha netán irodalmi mintára következtethetünk, minek tekinthető a két szöveg viszonya? Ihletés-e? Vagy fordítás? Átdolgozás? Volt-e az epikában megfigyelhető šumer—akkád nyelvváltásnak puszta önmagán túlmutató jelentősége? Milyen társadalmi közeg tartotta fenn az epikus költészetet?

Mindenekelőtt azonban tekintsük át a rendelkezésünkre álló anyagot, tehát azokat az epikai műveket, amelyeknél nyilvánvaló, hogy a šumer és az akkád nyelvű kompozíciók valami módon összefüggnek egymással.

Az óbabiloni Atrahasis-eposz rekonstruálása<sup>19</sup> a közelmúlt legfontosabb akkád irodalomtörténeti eseménye. Az eposz három táblája az emberek teremtése előtti isten-társadalomról, az ember teremtéséről és az isteneknek a lázongó emberiséget sújtó büntetéseiről szól. Az eposz forrásaival a kutatás eddig igen keveset foglalkozott, s általában megelégedett azzal, hogy a šumer Zi'usudra-eposzra,<sup>20</sup> a vízözön-történetre utalt.<sup>21</sup> A szöveg első sorának értelmezése heves vitát kavart,<sup>22</sup> de ezt nem számítva szinte mindenki az ember teremtésének mítoszára összpontosította figyelmét.<sup>23</sup> Egyedül W. G. LAMBERT utalt egy ízben arra, hogy az eposz első részének más šumer előzménye is lehet,<sup>24</sup> mégpedig az „Enki és Ninmah” című eposz,<sup>25</sup> de a kritikai kiadás terjedelmes előszavában már ő sem tért vissza erre a gon-

<sup>18</sup> KOMORÓCZY 1973.

<sup>19</sup> LAMBERT—MILLARD, 1969; a korábbi irodalomból ma is fontos LAESSØE, 1956; MATOUŠ, 1967; az új ékírásos szövegeket l. LAMBERT—MILLARD, 1965, No. 1—15.

<sup>20</sup> L. 8. jegyz.; új feldolgozása CIVIL, 1969.

<sup>21</sup> VÖ. PETTINATO, 1968; 1969.

<sup>22</sup> L. már BORGER, 1954—56; LAESSØE, 1956; OPPENHEIM, 1964, 266; MATOUŠ, 1967, 5. skk.; továbbá, az új kiadás kapcsán, SODEN, 1969; LAMBERT, 1969; HRUŠKA, 1970, 28a; CAZELLES, 1970, 176; PETTINATO, 1970, 76; MATOUŠ, 1970, 75; ARO, 1971, 176; LABAT, 1970, 26; SODEN, 1970; LAMBERT, 1971, 95 skk.; SODEN, 1971.

<sup>23</sup> Az eddig idézett irodalomon kívül l. még MATOUŠ, 1969; MORAN, 1970; SODEN, 1970b; MORAN, 1971.

<sup>24</sup> LAMBERT, 1964.

<sup>25</sup> Idetartozó részeinek feldolgozása: DIJK, 1964, 24 skk.

dolatra. Témánk szempontjából azonban ennek a megfigyelésnek kiemelkedő fontossága van. Az emberiség teremtését megelőző isten-társadalmat az Atrahasis-eposz olyan mitológiai anyag felhasználásával mutatja be, amely a šumer „Enki és Ninmah” tárgyát képezte. Az Atrahasis-eposz azonban sokkal élesebb a társadalmi jellegű konfliktus ábrázolásában.<sup>26</sup> Az „Enki és Ninmah” és az Atrahasis szüzséje oly mértékben megegyezik, hogy a két szöveg között feltétlenül irodalmi függést kell feltételeznünk. Ez azt jelenti, hogy az óbabiloni Atrahasis-eposz lényegében két šumer epikai mű (az „Enki és Ninmah” és a Zi’usudra-eposz) önálló feldolgozása.

Jóval bonyolultabb az Etana-eposz forrásainak kérdése. Az biztos, hogy az eposz<sup>27</sup> híres állatmese-prológusa<sup>28</sup> az Etana-történettől eredetileg teljesen független hagyományokban ered, pusztán az a kérdés, hogy ezeket a hagyományokat társadalomtörténeti jellegűeknek tekintsük-e,<sup>29</sup> vagy irodalminak.<sup>30</sup> Ami az Etana-történetet magát illeti, igen valószínűnek látszik, hogy az orális šumer hagyományok mellett, amelyek részben a glyptikában,<sup>31</sup> részben a šumer királylista megfelelő helyén (II. 16. skk.),<sup>32</sup> részben a legendairodalomban<sup>33</sup> csapódtak le, még kifejezetten epikus kompozíció meglétével is számolnunk kell, bár az O. R. GURNEY közzétette šumer – akkád bilingvis töredék<sup>34</sup> idetartozása bizonytalan. Mindez azt jelenti, hogy az akkád eposz az egyéb forrásokon kívül feltehetően írott šumer irodalmi forrásból vagy forrásokból is merített.

Jól ismerjük azt a šumer eposzt, amelyre Ištar alvilágjárásának az i. e. 1. évezredből fennmaradt,<sup>35</sup> de biztosan korábbi eredetű<sup>36</sup> eposza visszave-

<sup>26</sup> Erről bővebben l. KOMORÓCZY 1973b.

<sup>27</sup> LANGDON, 1931; EBELING, 1941 – 44; SODEN, 1959; KINNIER WILSON, 1969 tanulmánya az eposz – korábban ismeretlen – befejezésének fontos részleteit közli; az új lelet, szemben azokkal, akik az eposz befejezését tragikusnak tartották (pl. SODEN, 1939) igazolja a kedvező befejezésre vonatkozó hipotéziseket (l. KOMORÓCZY, 1964). — LEVIN analízise, bár érdekes folklorisztikai anyagot tartalmaz, assziriológiai tekintetben nem állja meg a helyét (LEVIN, 1966).

<sup>28</sup> Utóéletéhez l. WILLIAMS, 1956; TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, 1959; BALDI, 1961; PENNA, 1964.

<sup>29</sup> Vö. FREYDANK, 1971.

<sup>30</sup> Véleményem szerint az Anzu(d) alakjához kapcsolódó šumer irodalmi anyag, amelyre nemcsak Gudea utal (Cyl. A 27 : 19), hanem amely a Lugalbanda-eposzban bővebb kifejtést is nyer (vö. WILCKE, 1969, 61. skk.), mint esetleges irodalmi forrás szintén figyelembe veendő.

<sup>31</sup> Erre vonatkozóan most l. BOEHMER, 1965, 122 skk.

<sup>32</sup> Vö. JACOBSEN, 1939, 80, 67. jegyz.

<sup>33</sup> GÜTERBOCK, 1934, 22.

<sup>34</sup> GURNEY, 1935. — A fragmentum értelmezéséhez l. REINER, 1961; DIJK, 1962, 49.

<sup>35</sup> Kritikai feldolgozását l. BORGER, 1963, II. 86–93, a ninivei és az aššuri recenzió alapján. RESINA munkája (RESINA, 1959) értéktelen. Az aššuri recenzióhoz a régebbi irodalomból l. még GELLER, 1917.

<sup>36</sup> Egy — az i. e. 2. évezred végétől származó — himnusz a későbbi, i. e. 1. évezred szövegtől gyökeresen különböző recenzió első tíz sorát őrizte meg, l. EBELING 1949.



zethető. Azonban az Innin (Inanna) alvilágjárásának mítoszát feldolgozó šumer eposz<sup>37</sup> és az akkád kompozíció között, a mítosz egészének lényegi azonossága mellett, számottevő különbségek vannak,<sup>38</sup> mind terjedelemben, mind motivációban vagy megfogalmazásban.<sup>39</sup> Ez azt jelenti, hogy az akkád Ištar-eposz egy šumer irodalmi minta feldolgozása, ill. részben fordítása.

A töredékes óbabiloni Išum-eposz<sup>40</sup> egy šumer theogóniai eposz, az „Enlil és Ninlil” témáját dolgozza fel, szabadon.<sup>41</sup>

Az akkád Anzû-eposz (a név korábbi <sup>d</sup>Zû olvasatát B. LANDSBERGER helyesbítette.<sup>2</sup>) egy jellegzetes — nem kozmogóniai! — theomachia,<sup>3</sup> sok tekintetben emlékeztet a šumer Ninurta-eposzra (l u g a l-e u d m e l á m-b i n i r-g á l),<sup>44</sup> s alapos okok készítetnek arra, hogy a šumer kompozíció szabad átdolgozását lássuk benne.<sup>45</sup>

Viszonylag alaposan és sokoldalúan ismerjük a Gilgameš-eposz šumer forrásait. S. N. KRAMER annak idején hat šumer kompozíciót vont az akkád eposz forrásainak körébe.<sup>46</sup> Nézete nemcsak hogy helyesnek bizonyult, hanem egyenesen új irányt jelölt ki a további kutatások számára; az általa kialakított képen, ami a šumer szövegek állagát illeti, csupán kisebb módosítások váltak szükségessé.<sup>47</sup> Ma igen valószínűnek látszik, hogy a vízözöntörténet, a ninivei változat XI. táblájának egy része, közvetlenül nem a šumer Zi'usudra-eposzból származik, hanem az óbabiloni Atrahasis-eposzból,<sup>48</sup> és csak ez utóbbi révén kapcsolódik a šumer hagyományhoz. A šumer Gilgameš-eposzok rekonstruálásában időközben — döntően éppen S. N.

<sup>37</sup> FALKENSTEIN, 1941—44; KRAMER, 1951; 1963, 511 skk.; FALKENSTEIN 1965, 280. sk.; KRAMER, 1966; 1969, 108 skk.

<sup>38</sup> Ezekről részletesebben beszél FALKENSTEIN, 1968.

<sup>39</sup> Az akkád szöveg elemzését l. SODEN, 1967; DRAFFKORN KILMER, 1971.

<sup>40</sup> KING, 1902, 5—6; feld. RÖMER, 1966.

<sup>41</sup> Bővebben l. KOMORÓCZY, 1971, 197 sk.

<sup>42</sup> LANDSBERGER, 1961; l. még CIVIL, 1972.

<sup>43</sup> Új szövegeket közöl NOUGAYROL, 1952; EBELING, 1952 = EBELING, 1953, No. 1; REINER, 1954 = LAMBERT — MILLARD, 1965, No. 38—40; REINER, 1957 = LAMBERT — MILLARD, 1965, No. 36; GURNEY — FINKELSTEIN, 1957, No. 19, 21—23, 25; LAMBERT — MILLARD, 1965, No. 36—42.

<sup>44</sup> Vö. GELLE, 1917b; az újabb irodalmat l. BORGER, 1967, 147 skk.; vö. még KINNIER WILSON, 1961; DIJK, 1962 b.

<sup>45</sup> Vö. EDZARD, 1965, 138 sk. — GRAYSON utal arra (l. GRAYSON, 1969, 514), hogy két šumer töredékben (KRAMER, 1944 b, No. 41; GADD — KRAMER, 1963; No. 2, ez utóbbihoz l. FALKENSTEIN, 1965, 280 a, mindkét táblához l. még CIVIL, 1966, 92) esetleg az Anzû-eposz šumer előzménye ismerhető fel.

<sup>46</sup> Vö. 12. jegyz.

<sup>47</sup> L. a legutolsó alapos összefoglalást: FALKENSTEIN, 1968 b.

<sup>48</sup> Vö. LAMBERT, 1960. — BÖHL, 1968: 367 a Gilgameš-eposz töredékei közé sorolja az ugariti vízözön-fragmentumot (kiadta NOUGAYROL, 1968, 300 skk. old., No. 167), ez azonban tévedésnek bizonyult, a tábla az Atrahasis-eposz körébe tartozik, l. LAMBERT — MILLARD, 1969, 131 skk., és vö. Atrahasis névével (6. sor); igaz, a szöveg igen közel áll a Gilgameš-eposz jól ismert XI. táblájához.

KRAMER érdeméből — komoly előrehaladás történt, kritikai feldolgozásban jelent meg a „Gilgameš és Agga”,<sup>49</sup> a „Gilgameš és Huwawa”,<sup>50</sup> a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág”.<sup>51</sup> Ezzel szemben egyelőre stagnál a „Gilgameš és az égi bika”<sup>52</sup> kutatása; még mindig tisztázatlan a „Gilgameš halála” címen kiadott töredékek jellege,<sup>53</sup> tehát hogy egyrészt mi volt az ilyen című eposz tartalma, másrészt hová sorolandó a Gilgameš ravatalát leíró „B” fragmentum; ma még nem dönthető el, melyik — esetleg ismeretlen — kompozíció befejezése került elő egy újonnan kiadott táblán;<sup>54</sup> elképzelhetőnek látszik végül, hogy a *g u<sub>4</sub>-d a m* töredék szintén az akkád eposz šumer forrásai közé tartozik,<sup>55</sup> de a ma ismert szakaszban semmi olyasmi nincs, ami Gilgamešre vagy Enkidura utalna. Ily módon tehát a šumer Gilgameš-hagyományban legalább öt, de talán ennél is több önálló kompozíciót kell megkülönböztetnünk; az akkád eposz azonban nemcsak ezek anyagát használta fel, hanem olyan šumer anyagot is, amelynek a Gilgameš-hagyományokhoz nem volt semmi köze.

1932-ben St. LANGDON még úgy vélte, hogy a šumer hagyományban is *egy* Gilgameš-eposz volt;<sup>56</sup> de az akkád eposzt ő sem tekinthette az általa feltételezett šumer szöveg fordításának. S. N. KRAMER, már említett cikkében,<sup>57</sup> ezzel szemben bebizonyította, és cikke éppen ezért lehetett a kutatás egy új szakaszának kezdete, hogy a šumer Gilgameš-eposzok nem egy kompozíció részei, hanem egymástól teljesen független, önmagukban zárt alkotások voltak, és anyagukat, illetőleg annak egy részét, először az óbabiloni akkád Gilgameš-eposz egyesítette egységes eszmevilágú és szerkezetű műben. Ahhoz azonban, hogy továbblépjünk, és a šumer és akkád feldolgozások viszonyát — akár a Gilgameš-eposz, akár a többi mű esetében — ennél pontosabban, a pusztán negatívum helyett pozitíve határozzuk meg, előbb foglalkoznunk kell a szóban forgó művek kronológiájával. Mint ismeretes,

<sup>49</sup> KRAMER, 1949; FALKENSTEIN, 1966; JACOBSEN, 1970, 381 sk., 55. jegyz.

<sup>50</sup> L. KRAMER, 1947; s utoljára: 1963 b, 190—197; DIJK, 1960 = DIJK, 1957, I. No. 4; FALKENSTEIN, 1960.

<sup>51</sup> L. KRAMER, 1938. — Az eposz második fele még nincs feldolgozva, ékírásos fragmentumaihoz vö. BORGER, 1967, 245; FALKENSTEIN, 1968 b, 362 a. — Itt nem említett újabb fragmentumok: ÇİĞ — KIZILYAY, 1969, p. 149 Ni 4585; p. 199 Ni 9847; az újabban — kéziratból — sokak által idézett teljes feldolgozást (SCHAFER, 1963), sajnos, csupán címe szerint ismerem; saját rekonstrukciómhoz l. KOMORÓCZY, 1970: 156. skk.

<sup>52</sup> WITZEL, 1931, 402. skk.; 1933, 45 skk. (vö. fentebb, 11. jegyz.); FALKENSTEIN, 1968 b, 361.

<sup>53</sup> KRAMER, 1944 c; 1960, 67 sk.; FALKENSTEIN, 1968 b, 363, *sub e*.

<sup>54</sup> GADD — KRAMER, 1963, No. 60.

<sup>55</sup> L. POEBEL, 1914, No. 26; vö. HEIMPEL, 1971.

<sup>56</sup> LANGDON, 1932, 911 skk.

<sup>57</sup> L. 12. jegyz.

ez a mezopotámiai irodalomtörténet legnehezebb kérdései közé tartozik.<sup>58</sup> Ennek ellenére sem látszik lehetetlennek, hogy néhány olyan eredményre jussunk, amely témánk szempontjából biztos támpontot jelent.

Minden jel arra mutat, hogy a šumer Gilgameš-eposzok legkésőbb az i. e. 3. évezred végén végleges alakjukban készen álltak. Én magam a „Gilgameš és Agga” keletkezését az i. e. 3. évezred közepére, a „Gilgameš és Huwawa”, a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” és a „Gilgameš és az égi bika” keletkezését pedig ebben a sorrendben az évezred legutolsó századaira helyezem.<sup>59</sup> Az akkád Gilgameš-eposz datálása erősen vitatott. Csak az újabb nézeteket véve figyelembe, I. M. DJAKONOV az Agadei dinasztia korára, s ezen belül is Narām-Sîn uralkodására (i. e. 23. század) gondol;<sup>60</sup> A. SCHOTT, aki a datálás kérdéseivel elsőként foglalkozott komolyan, a III. Ur-i dinasztia kezdetére,<sup>61</sup> igaz, főként a šumer hagyományból indulva ki; nézetét később is többen követték. F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL az akkád eposz keletkezését Rīm-Sîn larsai király korára (i. e. 19–18. sz. fordulója) teszi.<sup>62</sup> Ha elfogadjuk I. M. DJAKONOV nézetét, föl kell tételeznünk, hogy az akkád eposz hosszú időn át élőszóban hagyományozódott,<sup>63</sup> de ugyanakkor azt is, hogy kialakulása és hagyományozódása párhuzamos volt a šumer szövegekével. Ebben az esetben a šumer és az akkád Gilgameš-eposzok viszonya csakis a közös forrás (= hősi hagyományok) elméletével magyarázható. Én azonban azt gondolom, hogy I. M. DJAKONOVOT az irodalom végletes szóbeliségének ilyenfajta feltételezésében a népköltészeti anyag téves analógiája vezeti. Ami az akkád Gilgameš-eposzt illeti, bizonyítékok vannak arra, hogy költője egyfelől a hagyományos anyagot nem a feltételezett — de számunkra az írásos emlékek megszabta kereteken kívül a dolog természete szerint megfoghatatlan — „hagyomány”-ból, hanem igenis a šumer eposzokból, tehát lezárt kompozíciókból merítette, másfelől a šumer szövegekhez képest új, önálló anyaga révén az i. e. 2. évezred történeti viszonyaihoz kapcsolódik. F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL a Gilgameš-eposzt papi közegbe helyezi,<sup>64</sup> s ezzel az álláspontjával, csatlakozva I. M. DJAKONOV bírálatahoz,<sup>65</sup> nem tudok egyetérteni, de elégtelennek tar-

<sup>58</sup> Az akkád irodalom kronológiájához alapvető fontosságú SODEN, 1953; a szövegváltozatok összehasonlító elemzésének elvi kérdéseihez: SODEN, 1970 b, s. kül. az 1. rész.

<sup>59</sup> Bővebben I. KOMORÓCZY Géza 1973.

<sup>60</sup> Vö. DJAKONOV, 1961, 116; 1961 b, 66.

<sup>61</sup> SCHOTT, 1935.

<sup>62</sup> L. BÖHL, 1953, s. kül. 228 skk.; BÖHL, 1953 b, s. kül. 248 sk.; BÖHL, 1958, 115 skk.

<sup>63</sup> Erre rámutatott már MATOUŠ, 1964, 5.

<sup>64</sup> L. 62. jegyz.

<sup>65</sup> DJAKONOV, 1961, 127 sk.; 1961 b, 65 sk.

tom I. M. DJAKONOVNAK az eposz eszmeiségéről és ezzel kapcsolatosan a társadalmi gyökereiről kifejtett nézeteit is. Véleményem szerint pontosan meghatározható az a társadalmi közeg, amelynek az akkád Gilgameš-eposz köszönhető. I. M. DJAKONOVNAK az eposz szóbeliségéről kifejtett nézete azonban kellő nyomatékkal hívja fel a figyelmet arra, hogy az i. e. 3–2. évezred fordulójának epikáját nem szabad az eddig előkerült táblák szövegével azonosnak vennünk; szinte biztos, hogy jóval több kompozíció volt, mint amit eddig megismertünk, és sok esetben az is feltételezhető, hogy az epika valóban orális költészet volt;<sup>66</sup> ámde ez a — természetesen elveszett — anyag filológiai vizsgálatokra aligha használható.

Nézetem szerint az akkád epika keletkezésének és a hagyománytörténeti előzményekhez való viszonyának problémája akkor oldható meg, ha irodalmi mintákkal, forrásokkal számolunk. A šumer epika megismerése azonban nagy leckét jelentett az eposzok forrásait, költői előzményeit keresők számára. Századunk elején A. UNGNAD, H. GRESSMANN és mások, a homérosi *Quellenscheidung* módszereit követve, megpróbálták az akkád Gilgameš-eposz szövegében is a feltételezett megelőző stádium önálló epikus költeményeit elkülöníteni. A később valóban megtalált forrásszövegek nem igazolták ezt a módszert. A nagykompozíció teste nem szabdalható fel tagjaira, a nagykompozíciót nem kisebbekből illesztették össze, az irodalom növekedésének — hogy a CHADWICK szerzőpár találó kifejezését használjuk — egészen más a természete. Mind S. N. KRAMER, mind L. MATOUŠ, akik idézett tanulmányaikban<sup>67</sup> a Gilgameš-eposz keletkezését vizsgálták, lényegében azt az álláspontot fejtették ki, hogy az akkád eposz költője a maga tetszése és új koncepciójának igényei szerint merített a šumer Gilgameš-eposzok anyagából, azaz tulajdonképpen egy új koncepció rendjébe rakta össze a korábbi önálló eposzokat.

Az akkád Gilgameš-eposz keletkezésének ezt a ma általánosan elfogadott<sup>68</sup> elméletét talán legjobban eklektikusnak nevezhetnénk. Azt hiszem azonban, hogy ez az elmélet még mindig a homérosi *Quellenscheidung* bélyegét viseli, ugyanis a nagyeposzt ugyanazzal a módszerrel rakja össze a most már ismert kisebb kompozíciókból, amelyikkel a Homéros-szabdalók akarták a csak feltételezett forrásokból az Iliast összerakni.

Nézetem szerint az akkád Gilgameš-eposz keletkezése valamelyest más-képpen képzelendő el. Nincs direkt bizonyítékunk arra, hogy a ránk maradt

<sup>66</sup> Az akkád irodalom orális hagyományozásának kérdéséhez — az i. e. 2–1. évezred kapcsán — I. LAESSÖE, 1953.

<sup>67</sup> L. 12–13. jegyz.

<sup>68</sup> Ugyanezen az elvi alapon áll NOUGAYROL is, l. a 17. jegyz.-ben idézett tanulmányát.

óbabiloni akkád Gilgameš-fragmentumok (számuk ma már hét)<sup>69</sup> egy kompozíció részei volnának, ez azonban enélkül is teljes joggal tételezhető fel. Ezek a fragmentumok azt bizonyítják, s minden különbség ellenére a hettita változat<sup>70</sup> analógiája is erre utal, hogy az óbabiloni eposz felépítése, az eposz gerince lényegében azonos volt az egy évezreddel későbbi ninivei változatával. Ez természetesen csak a felépítés azonosságát jelenti, mert különben számottevő különbségek, eltérések mutatkoznak a két változat között. Az óbabiloni változat költője az én megítélésem szerint nem „ciklus”-sá fűzte össze a šumer Gilgameš-eposzokat, anyagukból nem eklektikus módon alakított ki egy új koncepciónak megfelelő összegeezést, hanem a sok közül *egy* šumer kompozíciót választott ki, ezt vette alapul, s ehhez illesztette hozzá a többi šumer mű — és részben nyilván a szájhagyomány — *odaillő* anyagát, valamint a hagyományhoz képest *merőben új* részleteket, saját tapasztalatainak és leleményének gyümölcsét; mindent, amit átvett, újraköltött (a šumer és az akkád szöveg között alig van szó szerinti egyezés), s a koncepció homogeneitását éppen az biztosította, hogy az új mű nem eklektikus módon állt össze, hanem *egy* szöveg szolgált alapjául. Ez a szöveg a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” (másik, ugyanúgy mai címe szerint „Gilgameš és a h a l u b-fa”). Ezt a szöveget L. MATOUŠ egyenesen kirekeszti az akkád eposz šumer forrásai közül.<sup>71</sup> Az óbabiloni Gilgameš, szemben a hősi hagyományból fakadó šumer eposzokkal, a város eposza, s bár a hősi szellem nem idegen tőle,<sup>72</sup> ez mégis inkább a téma és a hagyományos szűzsé sajátja, és az óbabiloni kompozíció legalábbis nem hangsúlyozza.<sup>73</sup> Ellenben a várost mint az eposz háttérében álló társadalmi intézményt nagy költői erővel idézi az óbabiloni szöveget keretező néhány versor (I. tábla I. 9 skk. = XI. tábla 303 skk.); az eposz cselekményének kezdőpontja Gilgameš és a város konfliktusa, a közmunkákkal kapcsolatos erőszak.<sup>74</sup> Éppen ez az a pont, ahol az akkád eposz és a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” a legközelebb állnak egymáshoz. Az akkád eposz azonban Gilgameš tetteit és sorsát a város szemszögéből mérlegeli ezen túlmenően is. A šumer eposzok mind Gilgameš szolgájának (ì r [d] ) mondják Enkidut,

<sup>69</sup> Az anyag utolsó összefoglaló áttekintéséhez l. BÖHL, 1968, 364—367, § 8. — Ehhez azonban megjegyzendő, hogy sem a megiddói töredék (*f*, l. GOETZE — LEVY, 1959; DHORME, 1961; LANDSBERGER, 1968, 121, 131 skk.), sem pedig az ugariti (*i*, ehhez l. 48. jegyz.) nem az óbabiloni változathoz tartozik.

<sup>70</sup> Ehhez l. FRIEDRICH, 1929—30; OTTEN, 1958; 1960; FRIEDRICH, 1961; KAMMENHUBER, 1967; LAROCHE, 1968, No. XII.; vö. még LAROCHE, 1971, No. 341.

<sup>71</sup> MATOUŠ, 1960, 93.

<sup>72</sup> Vö. az eposz egészével kapcsolatosan WOLFF, 1969.

<sup>73</sup> Vö. NOUGAYROL igen óvatos formulázását (NOUGAYROL, 1970: 843).

<sup>74</sup> A nehéz szöveghelyet eddig igen eltérő módokon értelmezték, vö. JACOBSEN, 1930; RAVN 1953; álláspontomat máshol fejtem ki (KOMORÓCZY, 1973 b).

ellenben a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” — éppen ott, ahol emberileg a legközelebb kerülnek egymáshoz, az alvilágról folytatott beszélgetésben — a barátjának (k u - l i),<sup>75</sup> ugyanúgy, mint az akkád Gilgameš-eposz (*ibru*). Ha az egyező mozzanatok mennyiségét nézzük, esetleg kevésnek tűnhet, ami a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” és az óbabiloni Gilgameš-eposz anyagában közös; valószínűleg ez a körülmény tartotta vissza az eddigi kutatást is attól, hogy a két kompozíció mélyreható rokonságát felismerje, vagy annak jelentőséget tulajdonítson. De itt nem „plágium”-ról vagy efféléről van szó, hanem szabad feldolgozásról, így az egyezéseknek nem a mennyisége, hanem a minősége dönt, márpedig tény, hogy a két kompozíció között ilyen minőségbeli egyezés áll fenn.

Az akkád költő teljesen új alakot adott a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” anyagának. Elhagyta a šumer eposz hosszú mitológiai bevezetését, és mást illesztett a helyére. Ezenkívül igen sok és sokféle elemet vett át a többi šumer Gilgameš-eposzból. A „Gilgameš és Huwawa” más motivációval ugyan, de lényegében változatlanul került át az akkád eposz első felébe; ennek a ténynek a jelentőségére még vissza fogok térni. A mű peripeteiája Gilgameš és Enkidu harca az égi bikával, ez egy önálló šumer eposz tárgya volt, s bár nincsen óbabiloni szövegünk, amely a feltevést bizonyítaná, mégsem kétkelhetünk benne, hogy a tekintetben nincs különbség az óbabiloni és a ninivei változat között. Az eddigi kutatás osztatlan egyöntetűséggel vallotta, hogy az akkád költő nem vette figyelembe a „Gilgameš és Agga” című šumer eposzt. Ezzel szemben rámutathatunk arra, hogy az akkád eposzban a Huwawa-kalandot megelőző tanácskozási jelenet ugyanazt az irodalmi *topos*-t tartalmazza, amelyet a legpregnansabban a „Gilgameš és Agga” fogalmazott meg, s ez azt jelenti, hogy az akkád költő ebből a műből, vagy — még pontosabban — ennek a műnek az anyagából is átvett annyit, amennyit koncepciója és a „Gilgameš és Aggá”-étől mindenben különböző cselekmény lehetővé tett.

Az óbabiloni akkád eposzban mind terjedelme, mind funkciója szerint igen jelentős az az anyag, amely itt jelenik meg először, s amelynek nincsenek šumer előzményei. Ilyen pl. az Enkidu-történet nagy része,<sup>76</sup> majd az eposz második felében Gilgameš bolyongása Enkidu halála után stb. Ha az ilyen *Eigengut* jellegű elemek mélyére nézünk, azt látjuk, hogy az i. e. 2. évezred elejének történeti helyzetéhez kapcsolódnak. Enkidu az óbabiloni költő ábrázolásában vadember, akinek az urbánus civilizációhoz, Gilgameš Urukjához vezető fejlődése az emberiség fejlődését követi. Enkidut a sze-

<sup>75</sup> A szó jelentését részletesen tárgyalja WILCKE, 1969 b, kül. 71 sk.

<sup>76</sup> Ehhez vö. DOSSIN, 1956.



relem indítja el a civilizálódás útján, ebből támad becsvágya. A vadság és a városi civilizáció között a pásztorkodás a közbülső életforma. Nyilvánvaló, hogy Enkidu életútja mögött egy őstörténeti-fejlődési fikciót kell látnunk.<sup>77</sup> Ez a fikció azonban nem születhetett meg máskor, mint az i. e. 2. évezred elején, mert a történeti valósághoz, jól tudjuk, semmi köze, s így csupán a nomád – városi szimbiózis ihlethette, márpedig ez ebben az időben alakult ki. Más szóval, a költő, aki Enkidu alakját olyanná formálta, amilyennek az akkád Gilgameš-eposzban ismerjük, a nomádok és városiak kölcsönösen igényelt, de kölcsönösen ellenségeskedésekre is vezető cseréjét látta maga előtt, s lévén ő maga városi, ebben a viszonyban mégiscsak a várost tartotta a különbnek; ezért, amikor az emberiség fejlődését próbálta elképzelni, saját korának viszonyaiból indult ki, és az i. e. 2. évezred társadalom kölcsönösen determinált alkotóelemeit spekulatív önkénnyel egy fejlődési sor tagjainak minősítette. A nomádok és városiak szimbiózisa egyáltalán nem ősi jelenség Mezopotámiában, a nomádság, egyfajta túlfelődés következményeként, éppen az i. e. 2. évezred elején alakult ki, a Gilgameš-költő elképzelése tehát mint őstörténet téves, de az i. e. 2. évezred elejének viszonyai alapján érthető.

Az akkád Gilgameš-eposz Enkidu-története a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” kozmogóniai prólógusának funkcióját vette át; ez az emberi fejlődésrajz éppen úgy az idők mélységeibe nyitott távlatot, mint – egészen más mitológiai anyagon – a šumer eposz kozmogóniája.

Az Enkidu-történet egyúttal – a korábban mondottakkal összhangban – azt is bizonyítja, hogy az akkád Gilgameš-eposz valóban nem az i. e. 3. évezredben, hanem az i. e. 2. évezred elején keletkezett, abban a periódusban, amelyet nyelvészeti alapon óbabiloninak nevezünk, de amelyet történetileg talán helyesebb Isin–Larsa–óbabiloni kornak mondani. Ez mindenesetre F. M. Th. de LIAGRE BÖHL datálása mellett szól. Természetesen nem lehetetlen, hogy már ezt megelőzően is voltak akkád nyelvű Gilgameš-énekek, akár az agadei dinasztia korában is, bár én magam – amennyire az agadei dinasztia korának irodalma a feliratok alapján, mert más emlékünknél nemigen van,<sup>78</sup> elképzelhető – nem nagy esélyt látok arra, hogy ez az elképzelés valaha is igazolódjék; az viszont bizonyos, hogy amit mi akkád Gilgameš-eposzként ismerünk, az a mű nem korábban, ha-

<sup>77</sup> A nyugati nomádok letelepedésének és asszimilálódásának šumer mitológiai aitológiáját l. a „Martu isten házassága” című eposzban, CHIERA, 1934, No. 58; KOMORÓCZY, 1970, 274 skk.

<sup>78</sup> Mindössze egy kicsi lírai fragmentum érdemel említést, l. THUREAU-DANGIN, 1910, 186; 1910 b, No. 9; UNGNAD, 1914, No. 89; SODEN, 1953 b, 269, 387, No. 16; DIJK, 1953, 121 sk. — Azonban legújabban egy másik szöveg is előkerült, szerelmi ráolvasás, l. GELB, 1970, 7 skk., No. 8, ehhez l. SODEN, 1972.

nem az i. e. 2. évezred elején készült. Időben tehát későbbi, mint az ismert šumer Gilgameš-eposzok.

Eddigi elemzéseink két szála most már egybesodorható. Az akkád Gilgameš-eposz eszerint az i. e. 2. évezred elején keletkezett, nem pedig korábban; s forrása nem általában a Gilgameš-hagyomány volt, hanem, legalábbis a lényeges pontokon, a šumer nyelvű Gilgameš-eposzok. Az akkád költő nem vádolható azzal, hogy forrásaitól szolgai módon függött volna: valóban alkotó módon dolgozott. Ugyanakkor megállapíthatjuk azt is, hogy a kései šumer eposzokat közelebb érezte magához, és többet vagy fontosabb dolgokat vett át belőlük; nem lehet véletlen, hogy éppen a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág”, s mellette a „Gilgameš és Huwawa” állnak az akkád eposzhoz a legközelebb. Ez még Gilgameš alakjának individuális ábrázolására is vonatkozik; a témát eddig nem tárgyaltuk, és itt is csupán említeni tudjuk. Mindez azt jelenti, hogy az akkád Gilgameš-eposz nem párhuzamos a šumer eposzokkal, hanem hozzájuk képest egy egészen új fokozatot képvisel, de oly módon, hogy egyúttal a šumer eposzok megszüntetve-megőrző folytatása is.

A többi óbabiloni akkád epikus mű viszonya a šumer forrásokhoz talán nem ennyire bonyolult; kisebb terjedelműek a szövegek, kisebb igényűek az új kompozíciók, kevesebb a šumer forrás; de a kép, amely a források felhasználási módjának elemzéséből kibontakozik, ugyanaz, mint a Gilgameš-eposz esetében. Az Atrahasis-eposz két šumer mű anyagának egymás mellé illesztése, de az összeillesztés itt sem mechanikus, hanem a források teljes átdolgozását, átfogalmazását, átszerkesztését jelenti: egy új feldolgozást; az akkád eposz a šumer források anyagát új felfogásban dolgozza fel. Az új felfogás itt ismét az i. e. 2. évezred elejének viszonyaival hozható kapcsolatba.<sup>79</sup> A šumer „Enki és Ninmah” szüzséje egészen különleges, az eposz cselekménye nem a šumer mitológia közkinccse, hanem egyszeri alkotás, költészet, *mythopoeia*, és az Atrahasis-eposz költője ezt a szüzsét nem vehette máshonnan, csak az „Enki és Ninmah” című eposzból. Az összefüggés, amely a két eposz tartalma között kimutatható, cáfolhatatlanul bizonyítani tudja, hogy az akkád epika forrása nem a mitológiai vagy hősi hagyomány általában, hanem meghatározott, zárt irodalmi alkotások. A többi eposz vizsgálata lényegében ezzel azonos eredményt ad. Mindez azt jelenti, hogy az i. e. 2. évezred eleji akkád epikus költemények létrejöttében döntő szerepe volt a šumer irodalmi mintáknak: a šumer eposzok, tehát nem a laza hagyomány, hanem zárt kompozíciók voltak a minta, amelyet az akkád költők követtek. A šumer és akkád eposzok tehát nem változatok.

<sup>79</sup> L. 26. jegyz.

Ha röviden is, de vissza kell térnünk az Ištar alvilágjárását leíró akkád mitológiai eposz problémájára. Az akkád szöveget fentebb úgy jellemeztem, hogy részben önálló feldolgozás, részben fordítás. Ehhez most már magyarázatként hozzá lehet tenni, hogy ez a mű eleve más megítélés alá esik, mint a többi eposz: nem tisztán irodalom volt, hanem szertartási szöveg, amelyet talán *mimos* gyanánt adtak elő, tehát a költő nem alakíthatta át szabadon sem a szüzsét, sem a szöveg sok részletét, hanem különböző megkötöttségeket kellett figyelembe vennie, éppúgy, mint a himnuszok akkád fordítóinak.

Ezek után röviden számba vehetjük azokat a módozatokat, amelyeket a šumer és az akkád nyelvű szövegek egymáshoz való viszonyában a mezopotámiai irodalom egészében kimutathatunk.<sup>80</sup> Az akkád írásbeliségben a šumer irodalomhoz való viszonyt tekintve a művek három csoportját s ugyanakkor e viszony három fő típusát különböztethetjük meg. 1. Szó szerint fordítják le a jegyzékeket. Ezek a jegyzékek az egyszerű jellistáktól és lexikonoktól kezdve a gazdasági, igazgatási és jogi írásbeliségben használt formulákig minden iskolai ismeretanyagot magukba foglalnak. Bonyos nem-gyakorlatias műfajokból szintén ilyen szó szerinti fordítás készült, pl. a közmondásokból. A közmondások gyűjteményei a jegyzékek csoportosítási elveit követik; a közmondások és rövid állatmesék az ő megítélésük szerint lexikális jellegű szövegek voltak. 2. Valamelyest szabadabb fordítást találunk a szertartási költészetben. Itt a tartalomhoz való ragaszkodást külső (rituális) követelmény, a szövegek rendeltetése írta elő. Ez azonban nem zárta ki az idiomatikus fordítás lehetőségét. A šumerizmusokat verbálisan különböző, az eszmét tekintve azonban egyenértékű akkád kifejezésekkel fordították. Az ilyen fordítások közzétételének szokásos módja a kétnyelvű agyagtábla volt, a šumer szöveg mellett interlineáris, vagy — igen ritkán — külön columnában elhelyezett akkád fordítással. Ezt a fordítást nevezhetjük talán műfordításnak, a szó mai értelme szerint. Hangsúlyoznom kell azonban, hogy ez a fordítási mód egy meghatározott szövegcsoporthoz korlátozódott. 3. Végül itt van az epikus költészet, amelyről eddig beszéltem. Itt szó sincs fordításról, az eposzok mind a šumer irodalomból vett téma önálló, alkotó feldolgozásai. Ez a megállapítás azonban csupán az i. e. 2. évezred első felére, az akkád irodalomtörténet óbabiloni korszakára vonatkozik. A kaššû korban az eposzok adaptálásának módja is megváltozik, megjelennek a fordítások. Igaz, ebből az időből igen kevés, a korábbiánál jóval kevesebb anyag áll rendelkezésünkre. Az anyag mennyiségi csökkenése azonban önmagában is arra vall, hogy a šumer költészet mind forrásként, mind olvasmányként ekkor már a háttérbe szorult.

<sup>80</sup> Az alábbiakhoz bővebben l. Komoróczy 1972, 240 skk.

Arra a kérdésre, hogy a šumer irodalom az óbabiloni kor után miért szorult a perifériára, a háttérbe, miért merült legalábbis részlegesen feledésbe, eddig még nem fogalmazódott meg az elfogadható válasz. A šumer nyelv kihalása önmagában nem magyaráz meg semmit, hiszen a társadalom literátus rétegei, akik a későbbiekben az óbabiloni akkád irodalommal foglalkoztak, természetesen tudtak šumerül is. Azt hiszem, a magyarázat más irányban keresendő. Az a magyarázat, amit az imént kifejtettek alapján most, rövid megfogalmazásban, előterjesztek, véleményem szerint plauzibilisebb, mint az eddigiek. Az óbabiloni kor akkád nyelvű epikája — ez, gondolom, az eddigiek után nem lehet kétséges — más minőséget jelent, mint a šumer eposzok. Az akkád epikus költészet magasabb rendű, külön, de legalábbis — mert hiszen bizonyos értelemben örök értékekről van szó — frissebb, korszerűbb, mint a hagyományos művek. Az Atrahasis-eposzban, az óbabiloni Gilgameš-eposzban, de a többi ismert műben is, egyetemesebb szemléletet, mélyebb emberi és társadalmi problematikát találunk, mint šumer forrásaikban; az akkád eposzok korszerűbbek, mint a šumerek, mert a mód, ahogyan a hagyományos anyagot megformálják, ahogyan a kölcsönvett szűzsét kidolgozzák, költőik korát, az i. e. 2. évezred elejének mezopotámiai világát emeli be az irodalomba. (Természetesen előny az is, hogy az akkád eposzok a lakosság beszélt nyelvén íródtak, de nem döntő, mert a szövegek šumer nyelvűsége más műfajok számára nem jelentett akadályt a fennmaradásban.) Mindez azt jelenti, hogy az i. e. 2. évezred elejének akkád epikája meghaladottá s ezzel fölöslegessé tette a šumer eposzokat. Nem a téma avult el, hiszen a témát az akkád kompozíciók is őrzik, hanem a kidolgozás, amely az akkád nyelvű művekben jobban megfelelelhetett a kor irodalmi ízlésének és világlátásának. Az epika az óbabiloni korszakban világias szépirodalommá vált, az új feldolgozásokat nem kötöték vallási vagy kultikus konvenciók. A šumer epika a hagyományanyag régies feldolgozása volt, az akkád viszont a modern. Ez a kor még nem tanulta meg az irodalmi régiség becsülését, ezért a šumer nyelvű eposzok fokozatosan kiszorultak az irodalmi életből. Az iskolák, könyvtárak, olvasók, recitátorok, tehát az irodalmi élet révén végbement a természetes szelekció, amelynek során az új — vagyis az új ízlésnek, világlátásnak inkább megfelelő — irodalom maradt fenn. Ez a jelenség tárja fel, mellesleg szólva, a legtisztábban a mezopotámiai kultúra fejlődő, dinamikus, antikonzervatív jellegét. A šumer epika feledésbe merült — elfeledhették, mert élt tovább az akkád nyelvű feldolgozásokban. Ez persze nem azt jelenti, hogy a szövegek elkallódtak. Ellenkezőleg, egyre több a bizonyítéka annak, hogy a nagy gyűjtemények azért megőrizték a régi šumer táblákat, s olykor-olykor valaki elő is vette őket, nemcsak a kaššû korban, hanem később, még a

hellénizmus idején is. Amikor az irodalmi múlt iránti érdeklődés végre felébredt, az i. e. 2. évezred utolsó harmadában, egy-egy sumer szöveg megint bekerült az irodalmi életbe. Ámde az eleven szellem, amely az óbabiloni akkád költészetben lobogott, ekkor már — legalábbis az epikában — kihunytt, s az átköltés, átalakítás, új szellemű feldolgozás helyett ekkor már éppúgy megtette az egyszerű szó szerinti fordítás is.

Ezen a ponton érdemes visszatérnünk a Gilgameš-eposz problémáihoz. Mint ismeretes, az eposz ninivei változata 12 táblát tartalmaz. A XII. táblát valószínűleg Nabû-zuqup-kēna, az i. e. 700 körüli évtizedek nagy és híres tudósa illesztette az eposz végéhez,<sup>81</sup> ugyanis ő jegyzi írnokként a táblát,<sup>82</sup> de ő túl jelentős személyiség volt ahhoz, hogysem egyszerű másoló írnokot lássunk benne. A XII. tábla nem más, mint a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” *második felének* szó szerinti fordítása; a szöveg Enkidu felidézését és Gilgamešsel folytatott beszélgetését meséli el. Ez a tény több szempontból is igen tanulságos; bár a sumer és az akkád szöveg azonosságát a kutatás már évtizedekkel ezelőtt felismerte,<sup>83</sup> a sumerből készült fordítás irodalomtörténeti jelentőségére eddig mégsem mutattak rá. Először is, a XII. tábla fordítás volta azt bizonyítja, hogy az i. e. 1. évezredben hozzáférhetők voltak a sumer irodalmi táblák; s másodszer, így válik világossá számunkra, hogy a XII. tábla nem „függelék”, aminek minősíteni szokták, hanem az eposz eszmeiségének tudatos lezárása.

Fentebb talán sikerült igazolnom, hogy az óbabiloni akkád Gilgameš-eposz koncepciója összefügg a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” című sumer eposszal. A XII. tábla funkcióját ez a felfogás határozhatja meg. A XII. tábla fordító-költője, akár Nabû-zuqup-kēna volt, akár más, úgy vélem, felismerhette, hogy az akkád Gilgameš-eposz a sumer mintának csupán az első felét dolgozta fel, s így a sumer minta második fele az akkád eposzból hiányzik. A XII. tábla akkád szövege, a sumerből készült fordítás ott kezdődik, ahol a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” cselekménye az óbabiloni költő számára már szükségtelen volt. Ha a fordító-költő nem ismerte volna fel a „Gilgameš, Enkidu és az alvilág” rokonságát az akkád eposszal, s nem hiányolta volna a sumer szöveg második felét, aligha kezdte volna a fordítást utóbbinak éppen a felénél s éppen azon a ponton, ahol az óbabiloni költő a sumer forrás további kiaknázásáról lemondott. Az a furcsaság, hogy a XII. tábla a sumer eposz közepén kezdődik, más módon aligha magya-

<sup>81</sup> L. BÖHL, 1953 b, 260 skk.; 1968, 368 b.

<sup>82</sup> L. THOMPSON, 1930, Pl. 58, kolofon, 3. sor; vö. HUNGER, 1968, No. 294; a kiváló tudós munkásságához l. legújabban HUNGER, 1972.

<sup>83</sup> A felismerés, legjobb tudomásom szerint, GADD nevéhez fűződik, l. idevágó cikkeket, GADD, 1933; 1933 b; részletesen azonban KRAMER dolgozta ki (KRAMER, 1944, 19 skk. stb.).

rázható, mindenesetre tény, hogy eddig még bizonytalan magyarázatot sem kapott. Ez azt jelenti, hogy a XII. tábla fordító-költője az akkád Gilgameš-eposzt közelebb akarta hozni a šumer hagyományhoz. A XII. tábla ilyen értelemben az i. e. 1. évezredi akkád irodalom archaizáló törekvéseihez mérhető.

Az óbabiloni Gilgameš-eposz nem volt túlvilági beállítottságú, költőjét nem a túlvilág, hanem — többek között — a halál, az emberi sors foglalkoztatta. Ha azonban a társadalmat élénken foglalkoztatja a túlvilági sors, márpedig az újasszír korban ez a helyzet, akkor minden etika kénytelen számot vetni a túlvilágra vonatkozó képzetekkel, s — hogy az emberi *étos*-t befolyásolja — vagy fenyegetni fog a túlvilággal, vagy jutalmat hozó beteljesülésnek mondja. A „Gilgameš, Enkidu és az alvilág”, s nyomában az akkád eposz XII. táblája, bár sok csüggesztő közlést is tartalmaz, a harcosok sorsáról az alvilágban kedvező képet fest. Hősi élete után Gilgameš is számíthat arra, hogy küzdelmei, „fáradozása” (*mānahtu*, I. tábla I. 8. sor) nem enyésznek el nyom nélkül. Ily módon az akkád eposzban a XII. tábla zárja le Gilgameš etikus problémáját, hiszen ha — mint ő is — a cselekvő ember az élet értelmét keresi, akkor az etikát mindenképpen összhangba kell hozni a társadalom túlvilághitével. A XII. tábla túlvilágképe nem transzcendens vigaszt kínál, hanem igazolja és megerősíti Gilgameš példáját, a küzdelem értelmét és nemességét hirdetve. Nem állítom, hogy az óbabiloni Gilgameš-eposz etikája ugyanaz volt, mint a 12 táblás ninivel kiadásé; egyáltalán nem volt ugyanaz. Viszont azokat a kérdéseket, amelyeket a Gilgameš-eposz felvetett, az újasszír kor világképének igényei szerint ez a 12 táblás kiadás válaszolta meg.

Nagy eszme, de — ismerjük el — lapos megvalósítás: a XII. tábla így jellemezhető. A fordító-költő az új szöveget nem illesztette harmonikusan az előző részekhez, pl. meghagyta az óbabiloni eposzt keretező formulát, és a hagyománytisztelet visszatartotta attól is, hogy a šumer szövegen mélyebb változtatásokat eszközöljön. Fordítást készített. Az akkád irodalom történetében most következett el a fordítás korszaka; elmúltak azok az idők, amelyekben a šumer költészet csak forrás, nyersanyag volt a szabadon alkotó akkád költők kezében.

Az újasszír változat szerkesztőjének, mondjuk így, divatos archaizálása nemcsak a XII. tábla lefordításában jut kifejezésre. Talán éppígy a šumer szövegekhez való közeledés törekvése magyarázza a vízözönből megmenekült hős nevének újasszír írásmódját. Az óbabiloni Gilgameš-eposzban Ūta-na’ištim (*ú-ta-na-iš-tim*, Fragm. Meissner<sup>84</sup> IV. 6; 13) a vízözön hősé-

<sup>84</sup> MEISSNER, 1902.



nek neve; a név mellett ott áll a „messzi” (*rūqum*, uo. IV. 6; *rēqum* uo. IV. 13) jelző is. A név azt jelenti, hogy „Rálelt az életre”; az eposzban többször is elhangzik a kijelentés, hogy Gilgameš nem fogja megtalálni az „életet”, így pl. a *Fragm. Meissner* I. 8 = III. 2 sorában: „Az életet, amit keresel, nem leled meg” (*ba-la-ṭam ša ta-sa-aḥ-ḫu-ru la tu-ut-ta*), uo. II. 10: „Nem lelem az életet” (*u-ul ú-ta ba-la-ṭam*), ami az eposz összefüggéseiben az Ūta-na’ištim névére utaló és Gilgamešt a vízözön örök életű hősével szembeállító szójáték. A šumer vízözön-eposz emberi hősének Zi’usudra (z i-u<sub>4</sub>-s u d-r á) a neve; nyilvánvaló, hogy az óbabiloni akkád költő szándékosan választott másik, a mondanivalóját is szolgáló nevet. A Zi’usudra név jelentése: „Élet hosszú nap(ok)ra.” A ninivei kiadás, eltérően az óbabilonitól, az U<sub>4</sub>·ZI<sup>ti</sup> vagy az U<sub>4</sub>·ZI<sup>ti</sup>-*rūqu* nevet használja. A név az assziriológusok mai consensusa szerint az óbabiloni forma analógiájára Ut-napištim formában olvasandó. A nevet azonban tulajdonképpen a šumer név fordításának kell tekintenünk, s ebben az esetben kézenfekvő az *ūm-napišti*, ill. *ūm-napišti-rūqu* olvasat.<sup>85</sup> Az Ūm-napišti név visszatérést jelent a vízözön hősének šumer nevéhez. Bérósos is a *Ξίσωνθης* nevet használja,<sup>86</sup> ami arra mutat, hogy a šumer név az i. e. 1. évezredben ismert és népszerű volt.

Véleményem szerint az i. e. 19–17. századi mezopotámiai irodalmi élet jellegzetes vonásai magyarázzák meg az akkád epika keletkezésének és šumer forrásaihoz való viszonyának sajátosságát. A šumer irodalom nagy részét ebben az időszakban foglalták végleg írásba, de legalábbis ekkor terjedtek el országszerte egységes formában az írott szövegek. Ezt a munkát az iskolák (é-d u b-b a-a, „a tábla háza”) végezték el. A kor iskoláiban azonban nem költötték a šumer irodalmat, hanem lejegyezték, szerkesztették, kiadták. A šumer irodalom az iskolákban hagyomány volt, sőt tananyag, amihez a részletekben egyet s mást bizonyára hozzátettek, de döntő vonásait aligha változtatták meg. Az akkád epika ugyanebben az időszakban bontakozott ki, valószínűleg komoly akkád nyelvű előzmények nélkül, így a költőket nem kötötte a kész szöveg vagy a tradíció. Hogy a költők kik voltak, egyelőre nem tudjuk, de mindenesetre elképzelhetetlennek tartjuk, hogy az iskolák körétől merőben függetlenek lettek volna, ezt maga az a tény is kizárja, hogy forrásaiknak az iskolákban gondozott és használt šumer szövegek bizonyultak. Az iskolák helyzete a kor társadalmában viszonylag nagy szabadságot engedett, pontosabban szólva, a minimumra

<sup>85</sup> Az Ūm-napišti olvasatot használja DÁVID Antal (DÁVID, 1928, 227). — A ma általánosan elterjedt Utnapištim olvasatot bírálja HEIDEL, 1958, 227, 5. jegyz. — Az akkád névforma hettita változatának és esetleges görög továbbélésének problémájához l. legutóbb OBERHUBER, 1965, a korábbi irodalommal.

<sup>86</sup> JACOBY, 1958, 379.

redukálta a kultikus-liturgikus függőséget. Az iskolák közelebb álltak a királyi udvarhoz, mint a templomokhoz. Olykor még ma is kísért az a nézet, hogy az óbabiloni kor nagyobb šumer irodalmi leletei templomi könyvtárból származnak; ez azonban merő tévedés, a táblák mind Nippurban, mind Urban, mind pedig másutt — amennyire ez egyáltalán megállapítható — biztosan nem templomokban, hanem az írnokok által használt vagy lakott épületekben, olykor egyenesen iskolákban kerültek elő. Az, hogy az iskolák közel álltak a királyi udvarhoz, természetesen nem jelentette egyúttal azt is, hogy irodalmuk aulikus volt; az aulikus šumer irodalmi műfajok (pl. a királyhimnuszok) az irodalom egészén belül egy jól megkülönböztethető csoportot alkotnak. A királyi udvar (az állam!) laza védnöksége, amit az iskolák fölött gyakorolt, inkább lehetővé tette, hogy az irodalom bizonyos szekuláris jelleget vegyen fel, ide értve a népi költészethez való közeledést is (gondoljunk az iskolákban összeállított közmondás-gyűjteményekre). Fentebb már utaltam arra, hogy F. M. Th. de LIAGRE BÖHL nézetét, amely szerint az óbabiloni akkád Gilgameš-eposz papi körökben keletkezett volna, I. M. DJAKONOV joggal utasította el, véleményem szerint azonban anélkül, hogy a problémát ő maga megoldotta volna. A šumer eposzok szerkesztői és az akkád eposzok költői biztosan nem ugyanazok a személyek voltak, de azt bizonyosnak látom, hogy ugyanahhoz a társadalmi réteghez tartoztak. Ez a réteg az én véleményem szerint az óbabiloni kor értelmisége, az iskolák és a királyi udvar írnokainak, tanárainak, tudósainak, költőinek köre.

Az óbabiloni korszakról az akkád nyelvű epika hűségesebb képet fest, mint a šumer költészet. A šumer epika ekkor már lényegében történeti emlék, példa, forrás, tananyag, de társadalomképe, mitológiája más korokhoz kapcsolódik. Éppen ezért nem szabad azt hinni, hogy a šumer irodalom mitológiája a mezopotámiai kultúra egészére jellemző. A mítoszok sohasem véglegesek, minden újraelmondás egyben új mítosz is; a költők felhasználják a *Stoff*-ot, de amit kimondanak vele, az a sajátjuk.

Az i. e. 2. évezred eleji mezopotámiai irodalomban nem a nyelvváltás a lényeges, hanem a korszakváltás, a társadalmi, politikai körülmények gyökeres átalakulása, amely a vallás, a világkép s természetesen az irodalom lényegi átalakulását vonta maga után.

Az akkád irodalom fejlődéstörténete fölött lassan itt-ott kezd felszakadozni a felhő, s egyre tisztábban látjuk vonulatait, csúcsait, laposabb tartományait. Kevés, ha azt mondjuk, hogy az óbabiloni korszak egyike volt a leginkább teremtő periódusoknak; teremtő leginkább az epika terén volt: az epikát tekinthetjük az óbabiloni kor reprezentatív művészetének.

Végül egy kételyemnek vagy fenntartásomnak szeretnék, óvatos formában, hangot adni. Mindannyian jól tudjuk, milyen jelentős szerepe van az

eposzkutatásban a recens folklór jelenségek vizsgálatának, akár, mondjuk, az 1930-as években feltárt délszláv anyagra gondolunk, akár a Szovjetunióban vagy Ázsia számos népénél ma is (vagy legalább még a közelmúltban) élő eposzköltésre. El kell ismernünk, hogy ennek az anyagnak egyetemes jelentősége van, s az sem kétséges, hogy a folklórepika a történetileg hagyományozott eposzok kutatói számára is kínál tanulságokat. Mégis helytelen volna, ha az eposztörténet minden korszakát ezzel az analógiával próbálnánk magyarázni. Ami régi vagy keleti, még nem feltétlenül folklór jellegű is egyben; az akkád eposzokat E. M. MELETYINSZKIJ bizonyos mértékig találóan nevezi „könyvepcsz”-nak.<sup>87</sup> Azt gondolom, legalábbis számolnunk kell annak lehetőségével, hogy a folklórepikai anyag az egyetemes fejlődés története szempontjából egyszer majd esetlegesnek, csupán partikuláris érvényűnek fog bizonyulni, és nem lesz mércévé megtehető. A mezopotámiai anyag, s ezen belül az, amit itt témául választottunk, a šumer epikus forrásokból merítő óbabiloni akkád epika, mindenesetre olyan képet mutat, amely a folklórnak tulajdonított vonásoktól szinte mindenben különbözik. Mezopotámiában az óbabiloni korszak irodalmi életének keretei között nem folklór jellegű epikai alkotások születtek. Az anonim akkád eposzok költői egyéniségek egyszeri művei. Szerzőiket aligha kereshetjük az írástudatlan, egyszerű népi énekmondók között; ha valahol, akkor minden bizonnyal a mezopotámiai kulturális központok iskoláinak tájékán bukkanunk majd a nyomukra.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> MELETYINSZKIJ, 1963, 375.

<sup>88</sup> A šumer poétikának az orális költészetével azonos vonásai, amelyeket legutóbb ALSTER találóan jellemzett (ALSTER, 1972, 15 skk.), valóban a költői alkotás mint olyan sajátosságai, és nem teszik szükségessé azt a következtetést, hogy ez esetben is orális költészettel vagy hagyományozással van dolgunk. Vö. még KOMORÓCZY Géza 1972, 250. skk.

*Géza Komoróczy*

#### THE AKKADIAN EPIC POETRY AND ITS SUMERIAN SOURCES

The study discusses the relation of Akkadian epic poetry to the Sumerian tradition. Surveying the former elaborations of the subject, it examines the question of the Sumerian sources for the most important Akkadian epic poems (Atrahasis, Etana, Ištar in the Nether World, Išum, Anzû, Gilgameš). In respect of the Gilgameš epic it concludes that the author living at the beginning of the 2nd millennium B. C. took the Sumerian epic poem "Gilgameš, Enkidu and the Nether World" as basis, and it was the nucleus to which he adjusted the other themes of the Sumerian Gilgameš tradition. Even though they follow a literary pattern, the Akkadian epic poems are not translations, but works of independent views and are marked by a specific poetic quality. Presumably the fact that the mythological-traditional material of the works survived in the Akkadian texts also contributed to the later neglect of the Sumerian epic poetry. The relics of the Akkadian epic poetry probably originated in the intellectual circles of the beginning of the 2nd millennium B. C. (scribes, teachers, scholars, poets of schools and the royal court).

- ALSTER, B.  
1972 *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth.* (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology, 1.) Copenhagen.
- ARO, J.  
1971 Recenzió LAMBERT—MILLARD 1969-ról. Zeitschrift für Assyriologie 61, 174—177.
- BALDI, A.  
1961 *Tracce del mito di Etana in Archiloco ed Esopo.* Aevum 35, 380—384.
- BOEHMER, R. M.  
1965 *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit.* Berlin.
- BÖHL, F. M. Th. de Liagre  
1947 *Het Gilgamesj-epos bij de oude Sumeriërs.* Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving. Mededelingen en Verhandelingen Ex Oriente Lux 7, 145—177.  
1953 *Mythos und Geschichte in der altbabylonischen Dichtung.* Opera minora. Groningen—Djakarta. 217—233.  
1953b *Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch.* Opera minora. Groningen—Djakarta. 234—262.  
1958 *Het Gilgamesj epos.* Amsterdam. 3. kiad.  
1968 *Gilgameš. R. Nach akkadischen Texten.* Reallexikon der Assyriologie 3, V. Berlin. 364—372.
- BORGER, R.  
1954—56 *Zu „Ea und Atarhasis“.* Archiv für Orientforschung 17, 293.  
1963 *Babylonisch-assyrische Lesestücke.* Roma.
- 1967 *Handbuch der Keilschriftliteratur I.* Repertorium der sumerischen und akkadischen Texte. Berlin.
- BRONGERS, H. A.  
1953 *De literatuur der Babyloniers en Assyriërs.* Den Haag.
- CAZELLES, H.  
1970 Recenzió LAMBERT—MILLARD 1969-ról. Revue d'Assyriologie 64, 175—181.
- CHIERA, E.  
1934 *Sumerian Epics and Myths.* (Oriental Institute Publications, 15.) Chicago.
- CIVIL, M.  
1966 UET 6/1 No. 2. Revue d'Assyriologie 60, 92.  
1969 *The Sumerian Flood Story.* In: LAMBERT—MILLARD 1969: 138—145, 167—172.  
1972 *The Anzu Bird and Scribeal Whimsies.* Journal of the American Oriental Society 92, 271.
- ÇİĞ, M.—KIZILYAY, H.  
1969 *Sumer edebî tablet ve parçaları, I.* Istanbul.
- DÁVID Antal  
1928 *Bábel és Assur, II.* Művelődés. Bp.
- DHORME, E.  
1961 *Un nouveau fragment de l'épopée de Gilgameš.* Revue d'Assyriologie 55, 153—154.
- DIJK, J. J. A. van  
1953 *La sagesse suméro-accadienne.* Leiden.  
1957 *Textes divers.* (Tabulae cuneiformes a F. M. Th. de Liagre Böhl collectae, 2.) Leiden.  
1960 *Le dénouement de „Gilgameš au bois de cèdres“ selon LB 2116.* In: GARELLI 1960: 69—81.  
1962 *Die Inschriftenfunde.* In: H. LEN-

- ZEN (ed.): XVIII. vorläufiger Bericht über die ... in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen. Berlin. 39—62.
- 1962b *Textes divers du Musée de Bagdad, IV. Restitution des Tablettes IV et V de Lugale. Sumer* 18, 19—32.
- 1964 *Le motif cosmique dans le pensée sumérienne, I. Acta Orientalia Hauniae* 28, 1—59.
- ДЖАКОНОВ [ДЯКОНОВ], I. M.  
1961 *Эпос о Гильгамеше* («О все видившем»). Moszkva—Leningrad.
- 1961b Recenzió t. k. BÖHL 1958-ról. *Bibliotheca Orientalis* 18, 61—67.
- DOSSIN, G.  
1956 *Enkidou dans l'Epopée de Gilgamesh. Mededelingen. . . = Académie Royale de Belgique, Bulletin* 42, 580—593.
- DRAFFKORN KILMER, A.  
1971 *How was Queen Ereshkigal Tricked? A New Interpretation of the Descent of Ishtar. Ugarit-Forschungen* 3, 299—309.
- EBELING, E.  
1941—44 *Ein mittelasyrisches Bruchstück des Etana-Mythus. Archiv für Orientforschung* 14, 298—307.
- 1949 *Ein Heldenlied auf Tiglatpileser I. und der Anfang einer neuen Version von „Ištars Höllenfahrt“ nach einer Schülertafel aus Assur. Orientalia* 18, 30—39.
- 1952 *Eine neue Tafel des akkadischen Zû-Mythos. Revue d'Assyriologie* 46, 25—41.
- 1953 *Literarische Keilschrifttexte aus Assur. Berlin.*
- EDZARD, D. O.  
1965 *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader. In: H. W. Haussig (ed.): Wörterbuch der Mythologie, I. Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart.* 17—139.
- FALKENSTEIN, A.  
1941—44 *Zu „Inannas Gang zur Unterwelt“.* *Archiv für Orientforschung* 14, 113—138.
- 1951 *Zur Chronologie der sumerischen Literatur. In: Compte Rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale, 2. Paris.* 12—27.
- 1953 *Zur Chronologie der sumerischen Literatur. Die nachaltbabylonische Stufe. Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 85, 1—13.
- 1960 *Zur Überlieferung des Epos von Gilgamesh und Huwawa. Journal of Near Eastern Studies* 19, 65—71.
- 1965 Recenzió GADD—KRAMER 1963-ról. *Bibliotheca Orientalis* 22, 279—283.
- 1966 *Zu „Gilgamesh und Agga“.* *Archiv für Orientforschung* 21, 47—50.
- 1968 *Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt. In: Festschrift W. Caschel. Leiden.* 96—110.
- 1968b *Gilgamesh. A. Nach sumerischen Texten. Reallexikon der Assyriologie* 3, V. Berlin. 357—363.
- FIERO, S.  
1965 *Voices from the Clay. The Development of Assyro-Babylonian Literature. Norman, Okl.*
- FISH, T.  
1935 *A Rylands Cuneiform Tablet Concerning the Conquest of Kish under Agga, by Gilgamesh. Bulletin of the John Rylands Library* 19, 362—372.
- FREYDANK, H.  
1971 *Die Tierfabel im Etana-Mythus. Ein Deutungsversuch. Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 17, 1—13.
- FRIEDRICH, J.  
1929—30 *Die hethitischen Bruchstücke des Gilgamesh-Epos. Zeitschrift für Assyriologie* 39 NF 5, 1—82.
- 1961 *Zur Einordnung hethitischer Gilgamesh-Fragmente. Orientalia* 30, 90—91.
- GADD, C. J.  
1933 *Epic of Gilgamesh, Tablet XII. Revue d'Assyriologie* 30, 127—143.
- 1933b *The Gilgamesh Epic in Sumerian. The British Museum Quarterly* 7, 79—80.
- GADD, C. J.—KRAMER, S. N.  
1963 *Ur Excavations Texts, VI. Literary and Religious Texts, First Part. London.*
- GARELLI, P. (Ed.)  
1960 *Gilgamesh et sa légende. (Cahiers du Groupe François-Thureau-Dangin, 1.) Paris.*
- GELB, I. J.  
1970 *Sargonic Texts in the Ashmolean Museum, Oxford. (Materials for the Assyrian Dictionary, 5.) Chicago.*
- GELLER, S.  
1917 *Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt“ aus Assur. Orientalistische Literaturzeitung* 20, 41—48, 65—71.

- 1917b *Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál.* (Altorientalische Texte und Untersuchungen, 1, IV.) Leiden.
- GOETZE, A.—LEVY, S.  
1959 *Šeber luah šel 'alilot Gilgameš mi-Megiddo.* *Atiqot* 2, 108—115 [ivritül].
- GRAYSON, A. K.  
1969 *Akkadian Myths and Epics.* In: J. B. PRITCHARD (ed.): *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament.* Princeton. 501—518.
- GURNEY, O. R.  
1935 *A Bilingual Text Concerning Etana.* *Journal of the Royal Asiatic Society*, 459—466.
- GURNEY, O. R.—FINKELSTEIN, J. J.  
1957 *The Sultantepe Tablets*, 1. London.
- GÜTERBOCK, H.-G.  
1934 *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babylonien und Hethitern bis 1200.* [I.] *Zeitschrift für Assyriologie* 42 NF 8, 1—91.
- HEIDEL, A.  
1958 *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels.* Chicago. 2. kiad., 3. lenyomat.
- HEIMPEL, W.  
1971 *Gudam.* *Reallexikon der Assyriologie* 3, IX. Berlin. 675—676.
- HRUŠKA, B.  
1970 Recenzió LAMBERT—MILLARD 1969-ról. *Bibliotheca Orientalis* 27, 27—28.
- HUNGER, H.  
1968 *Babylonische und assyrische Kolumphone.* (Alter Orient und Altes Testament, 2.) Kevelaer — Neukirchen-Vluyn.  
1972 *Neues von Nabû-zugup-kēna.* *Zeitschrift für Assyriologie* 62, 99—101.
- JACOBSEN, Th.  
1930 *How Did Gilgameš Oppress Uruk?* *Acta Orientalia* 8, 62—74.  
1939 *The Sumerian King List.* (Assyriological Studies, 11.) Chicago.  
1970 *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture.* Cambridge, Mass.
- JACOBY, F.  
1958 *Die Fragmente der griechischen Historiker, III C 1.* Leiden.
- KAMMENHUBER, A.  
1967 *Die hethitische und hurrische Überlieferung zum „Gilgameš-Epos“.* *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 21, 45—58.
- KING, L. W.  
1902 *Cuneiform Texts* 15. London.
- KINNIER WILSON, J. V.  
1961 *Lugal ud melambi nirgal: New Texts and Fragments.* *Zeitschrift für Assyriologie* 54 NF 20, 71—89.  
1969 *Some Contributions to the Legend of Etana.* *Iraq* 31, 8—17.
- KOMORÓCZY Géza  
1964 *Zur Deutung der altbabylonischen Epen Adapa und Etana.* In: E. Ch. WELSKOPF (ed.): *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt, I. Alter Orient und Griechenland.* Berlin. 31—50.  
1970 „Fénylő ölednek édes örömeiben. . .” A sumer irodalom kistükre. Bp.  
1971 *Egy sumer theogóniai motívum.* *Antik Tanulmányok* 18, 177—209.  
1972 *A sumer költészet fordításának elvi kérdései.* *Filológiai Közlöny* 18, 237—266.  
1973 *A sumer hősi epika.* (Az epikus költészet korszakai Mezopotámiában, I.) *Ethn.* XXXIV. 1—28.  
1973b *Istenek munkája és sztrájkja.* A sumer—akkád mitológia társadalomképe, új megvilágításban. *Antik Tanulmányok* 20, 1—28
- KRAMER, S. N.  
1938 *Gilgamesh and the Huluppu-Tree.* (Assyriological Studies, 10.) Chicago.  
1944 *The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources.* *Journal of the American Oriental Society* 64, 7—23, 83.  
1944b *Sumerian Literary Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul.* (Annual of the American Schools of Oriental Research, 23.) New Haven.  
1944c *The Death of Gilgamesh.* *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 94, 2—12.  
1947 *Gilgamesh and the Land of Living.* *Journal of Cuneiform Studies* 1, 3—46.  
1949 *Gilgamesh and Agga.* *American Journal of Archaeology* 53, 1—18.  
1951 *Inanna's Descent to the Nether World. . . II.* Revised Edition. *Journal of Cuneiform Studies* 5, 1—17.  
1960 *Gilgamesh: Some New Sumerian Data.* In: GARELLI 1960: 59—68.

- 1963 *Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts*. Proceedings of the American Philosophical Society 107, 485—527.
- 1963b *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago.
- 1966 *Dumuzi's Annual Resurrection: An Important Correction to „Inanna's Descent”*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 183, 31.
- 1969 *The Sacred Marriage Rite*. Bloomington.
- 1970 *Sumerian Epic Literature*. In: QUADERNO, 1970. 825—838.
- KRAUS, F. R.  
1970 *Sumerer und Akkader, ein Problem der altmesopotamischen Geschichte*. (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, NR 33, No. 8.) Amsterdam.
- LABAT, R.  
1957 *Le bilinguisme en Mésopotamie ancienne*. Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques 8, 5—7.
- 1970 *Les grands textes de la pensée babylonienne*. In: R. LABAT—A. CAQUOT—M. SZNYCER—M. VIEYRA: *Les religions du Proche-Orient asiatique*. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. (Le trésor spirituel de l'humanité.) Paris. 13—349.
- LAESSØE, J.  
1953 *Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia*. In: *Studia orientalia* I. PEDERSEN . . . dicata. Copenhagen. 205—218.
- 1956 *The Atrahasis-Epic: a Babylonian History of Mankind*. Bibliotheca Orientalis 13, 90—102.
- LAMBERT, W. G.  
1960 *New Light on the Babylonian Flood*. Journal of Semitic Studies 5, 113—123.
- 1964 *The Creation of Man in Sumero-Babylonian Myth*. In: *Compte Rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale*, 11. Leiden. 101—102.
- 1969 *New Evidence for the First Line of Atrahasis*. *Orientalia* 38, 533—538.
- 1971 *Critical Notes on Recent Publications*. *Orientalia* 40, 90—98.
- LAMBERT, W. G.—MILLARD, A. R.  
1965 *Cuneiform Texts* 46. London.
- 1969 *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
- LANDSBERGER, B.  
1961 *Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen*, 4. anzû = „(mythischer) Riesenvogel (Adler)”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 57, 1—21.
- 1968 *Zur vierten und siebenten Tafel des Gilgameš-Epos*. *Revue d'Assyriologie* 62, 97—135.
- LANGDON, St.  
1931 *The Legend of Etana and the Eagle*. *Babyloniaca* 12, 1—56.
- 1932 *The Sumerian Epic of Gilgameš*. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 911—948.
- LAROCHE, E.  
1968 *Textes mythologiques hittites en transcription*, 2. *Mythologie d'origine étrangère*. *Revue Hittite et Asiatique* 26, No. 82. 5—90.
- 1971 *Catalogue des textes hittites*. Paris.
- LEVIN, I.  
1966 *Etana: Die keilschriftlichen Belege einer Erzählung*. *Fabula* 8, 1—63.
- MATOUŠ, L.  
1958 *Die Entstehung des Gilgamesch-Epos*. *Das Altertum* 4, 195—208.
- 1960 *Les rapports entre la version sumérienne et la version akkadienne de l'épopée de Gilgameš*. In: GARELLI 1960: 83—94.
- 1964 *Zur neueren Literatur über das Gilgameš-Epos*. *Bibliotheca Orientalis* 21, 3—10.
- 1967 *Zur neuern epischen Literatur im alten Mesopotamien*. *Archiv Orientální* 35, 1—25.
- 1969 *Die Urgeschichte der Menschheit im Atrahasis-Epos und in der Genesis*. *Archiv Orientální* 37, 1—7.
- 1970 *Recenzió LAMBERT—MILLARD 1969-ról*. *Archiv Orientální* 38, 74—76.
- MEISSNER, Br.  
1902 *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgameš-Epos*. (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 7, I.) Berlin.
- 1928 *Die babylonisch-assyrische Literatur*. Potsdam.
- MELETYINSKIĬ [Мелетинский], E. M.  
1963 *Происхождение героического эпоса*. Moszkva.



- MEYER, L. de  
1960 *Introduction bibliographique*. In: GARELLI 1960: 1—30.
- MORAN, W. L.  
1970 *The Creation of Man in Atrahasis I* 192—248. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 200, 48—56.  
1971 *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*. Biblica 52, 51—61.
- NOUGAYROL, J.  
1952 *Ningirsu vainqueur de Zû*. Revue d'Assyriologie 46, 87—97.  
1968 *Ugaritica V*. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit. (Mission de Ras Shamra, 16.) Paris.  
1970 L'épopée babylonienne. In: QUADERNO 1970: 839—858.
- OBERHUBER, K.  
1965 *Odysseus — Utis in altorientalistischer Sicht*. In: Festschrift L. C. FRANZ. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 11.) Innsbruck. 307—312.
- OELSNER, J.  
1964 *Ein Beitrag zu keilschriftlichen Königstitulaturen in hellenistischer Zeit*. Zeitschrift für Assyriologie 56 NF 22, 262—274.
- OPPENHEIM, A. L.  
1964 *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilisation*. Chicago—London.
- ORLIN, L. I.  
1969 *Ancient Near Eastern Literature*. A Bibliography of One Thousand Items on the Cuneiform Literatures of the Ancient World. Ann Arbor, Mich.
- OTTEN, H.  
1958 *Die erste Tafel des hethitischen Gilgamesch-Epos*. Istanbul Mitteilungen 8, 93—125.  
1960 *Zur Überlieferung des Gilgameš-Epos nach den Boğazköy-Texten*. In: GARELLI, 1960: 139—143.
- PENNA, A. La  
1964 *Letteratura esopica e letteratura assiro-babilonese*. Rivista di filologia e di istruzione classica 92, ser. III., 24—39.
- PETTINATO, G.  
1968 *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut*. Orientalia 37, 165—200.  
1969 *La tradizione del diluvio universale nella letteratura cuneiforme*. Bibbia e Oriente 11, 159—173.
- 1970 Recenzió LAMBERT—MILLARD 1969-ról. Oriens Antiquus 9, 75—83.
- POEBEL, A.  
1914 *Historical and Grammatical Texts*. (University of Pennsylvania, the Museum, Publications of the Babylonian Section, 5.) Philadelphia.  
1914b *Historical Texts*. (University of Pennsylvania, the Museum, Publications of the Babylonian Section, 4, I.) Philadelphia.
- QUADERNO  
1970 *La poesia epica e la sua formazione*. Accademia Nazionale dei Lincei, Anno 367, Quaderno No. 139. Roma.
- RADAU, H.  
1909 *Miscellaneous Sumerian Texts*. In: HILPRECHT Anniversary Volume: Studies in Assyriology and Archaeology dedicated to V. HILPRECHT. Leipzig. 374 skk.
- RANKE, H.  
1949 *Zur Vorgeschichte des Gilgamesch-Epos*. Zeitschrift für Assyriologie 49 NF 15, 45—49.
- RAVN, O. E.  
1953 *The Passage on Gilgamesh and the Wives of Uruk*. Bibliotheca Orientalis 10, 12—13.
- REINER, E.  
1954 *Deux fragments du Mythe de Zû*. Revue d'Assyriologie 48, 145—149.  
1957 *Le char de Ninurta et le prologue du Mythe de Zû*. Revue d'Assyriologie 51, 107—110.  
1961 *The Etiological Myth of the „Seven Sages”*. Orientalia 30, 1—11.
- RESINA, G.  
1959 *Ishtar a-na KUR.NU.GI.A*. Catania.
- RINALDI, G.  
1957 *Storia delle letterature dell'antica Mesopotamia*. Milano.
- RÖMER, W. H. Ph.  
1966 *Studien zu altbabylonischen hymnisch-epischen Texten* (2). Ein Lied über die Jugendjahre der Götter Sin und Išum. Journal of the American Oriental Society 86, 138—147.
- SCHAFFER, A.  
1963 *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh*. (Diss., Univ. of Pennsylvania, Philadelphia.) University Microfilms 63—7085.

- SCHOTT, A.  
1935 *Wann entstand das Gilgamesch-Epos?* In: Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens, P. KAHLE zum 60. Geburtstag. Leiden. 1—14.
- SODEN, W. von  
1936 *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft. Die Welt als Geschichte* 2, 411—464, 509—557. Új lenyomat: Darmstadt 1965. (Libelli, 142.)  
1939 *Der Sturz Etanas und des Adlers im Mythos.* Zeitschrift für Assyriologie 45 NF 11, 77—78.  
1953 *Das Problem der zeitlichen Einordnung akkadischer Literaturwerke.* Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 85, 14—26.  
1953b *Akkadische Hymnen und Gebete.* In: A. FALKENSTEIN—W. von SODEN: Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich. 233 skk.  
1959 *Der Anfang des Etana-Mythus.* Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 55, 59—61.  
1960 *Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babylonien.* Wien.  
1967 *Zum Schlusstück von Ištar's Unterweltsfahrt.* ZA 58 NF 24, 192—195.  
1969 „Als die Götter (auch noch) Menschen waren.“ Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramḫasis-Mythus. Orientalia 38, 415—432.  
1970 *Grundsätzliches zur Interpretation des babylonischen Atramḫasis-Mythus.* Orientalia 39, 311—314.  
1970b *Einige Fragen zur Deutung des altbabylonischen Atramḫasis-Mythus.* In: Actes de la 17. Rencontre Assyriologique Internationale. Ham-sur-Heure. 142—146.  
1971 Zu W. G. Lambert, „Further Comments. . .“ Orientalia 40, 99—101.  
1972 *Ergänzende Bemerkungen zum „Liebeszauber“-Text MAD 5 Nr. 8.* [= GELB, 1970.] Zeitschrift für Assyriologie 62, 273—274.
- THOMPSON, G.  
1930 *The Epic of Gilgamesh.* Oxford.
- THUREAU-DANGIN, F.  
1910 *apud* G. CROS: *Nouvelles fouilles de Tello.* Paris.  
1910b *Lettres et contracts. . .* (Musée du Louvre, . . . Textes cunéiformes, 1.) Paris.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre  
1959 *Eine äsopische Fabel und ihre orientalischen Parallelen.* Acta Antiqua Hung. 7, 317—327. u. a. Egy ezopuszi mese és keleti párhuzamai. In: Vallástörténeti tanulmányok. Bp. 1960. 2. kiad. 182—192, 521—522.
- UNGNAD, A.  
1914 *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie.* (Vorderasiatische Bibliothek, 6.) Leipzig.
- WILCKE, C.  
1969 *Das Lugalbandaepos.* Wiesbaden.  
1969b *k u - l i.* Zeitschrift für Assyriologie 59 NF 25, 65—99.
- WILLIAMS, R. J.  
1956 *The Literary History of a Mesopotamian Fable.* The Phoenix 10, 70—77.
- WITZEL, M.  
1931 *Sumerische Rezension der Himmelsstier-Episode aus dem Gilgameschepos.* Orientalistische Literaturzeitung 32, 402—409.  
1933 *Noch einmal die sumerische Himmelsstier-Episode.* In: Keilschriftliche Miscellanea. (Analecta Orientalia, 6.) Roma. 45—68.  
1933b *Gilgamesch erobert Kisch und beendet dessen Dynastie (unter Agga) ein Ende.* Orientalia 5, 331—346.
- WOLFF, H. N.  
1969 *Gilgamesh, Enkidu, and the Heroic Life.* Journal of the American Oriental Society 89, 392—398.
- ZIMMERN, H.  
1913 *Sumerische Kultlieder, II.* (Vorderasiatische Schriftdenkmäler, 10.) Leipzig.



## AZ ÓIZRAELI NEMZETI EPOSZ KÉRDÉSE\*

Ha a századunkban kiadott ószövetségi irodalomtörténeti kézikönyveket és az idevágó speciális irodalmat áttekintjük, az óizraeli eposz kérdését úgyszólván megemlítve sem találjuk. A különösen Hermann GUNKEL nevével összeforrt, de kezdeményezése óta tradíció- és redakciótörténetivé kifinomodott ún. formatörténeti módszer (műfajkutató, Gattungsforschung) aprólékosan tisztázta az óizraeli irodalom műfajainak kérdését, mind a költői, mind a prózai műfajokét.<sup>1</sup> Nemcsak az a különös, hogy nem beszélnek az óizraeli nemzeti eposz kérdéséről, hanem sokkal inkább az, hogy — ha már nem tárgyalják — legalább azt a kérdést miért nem teszik föl: *mi az oka annak, hogy nincsen héber nemzeti eposz, holott nincsen ókori keleti előázsiai nép, amelyben az eposz társadalmi és irodalmi föltételei úgy meglettek volna adva, mint az ókori Izraelben?* Miért volt Homérosa Hellasnak és miért nem volt Izraelnek? Izrael költészete nem ismerte ugyan a görög-latin időmértékes verselést, nem ismerte a rímet, de a maga módján még prózájában is túlnyomórészt ritmikus, ünnepélyes, költői. A munkadal, aratóének, lakodalmi nóta, szerelmes ének, örök rigmusa, gúnydal, halotti zsolozsma vagy siratóének, politikai szatíra, diadalének és a poézisnek a kultusz világában honos, különösen sokféle válfaja megvan mind — mindre sok szép példát nyújt az óizraeli irodalom.<sup>2</sup> Másfelől a prózában *a költői jellegű elbeszélések* túl — mítosz, mese, legenda, monda, novella, anekdota — a *történeti jellegű elbeszélések* minden fajtája is megvan a primitív

\* A Magyar Rádió és Televízió kiadásában megjelent *A Biblia világa* c. Bp. 1972. gyűjteményes munka. Ennek egyik párbeszédében — a törvényről és igazságszolgáltatásról tartottban —, az ősi bibliai történeti és epikus hagyatékkal kapcsolatban, a könnyebb érthetőség kedvéért és az itt előadott nehézségekre nem tekintve, használtam a *nemzeti eposz* kifejezést. Úgy gondolom, hogy a rádióelőadás és a differenciáltabb értelmezés között nem kell ellentmondást találnia az olvasónak.

<sup>1</sup> A kritikai ószövetségi tudomány történetéhez lásd: KRAUS, 1969, Gunkel és az utána következő idők 341. skk. lap.

<sup>2</sup> A műfajkutató eredményei megtalálhatók: HEMPEL, 1930. — EIBFELDT, 1964, c. m.

krónikás listáktól kezdve a történetírásig, sőt a vallomások lírába csapó személyes megnyilatkozásáig. Ezek tele vannak szöve nemzetségtáblázatokkal, levelekkel, törvényekkel, szerződésekkel, látomások beszámolóival stb. Díszítőelemként, töredékekben vagy nagyobb egységekben a mítosz világának ezernyi eleme színesen játszik szemünk előtt. Röviden: az eposz, egy nemzeti epopoiának minden társadalmi és irodalmi föltétele megvolt a királyság kialakulása után; ebben a tekintetben Izrael nem állt hátrább Hellasnál. A historiográfia területén századokkal megelőzte Thukidydest és Hérodotost az a nyilván nem egyetlen kézről való és végső alakját az exilium után elnyert, de azért még nem kisebb értékű mű, amely a Sámuel-könyvekben maradt ránk. Erről Eduard MEYER, az ókori Kelet egyik legkiválóbb ismerője igen nagy megbecsüléssel szólt.<sup>3</sup> Sok miniatűr eposz (pl. a Debora-ének) és eposzt sejtető töredék tanúsítja a néplélek készségét erre a műfajra.

A XIX. század első felének egyik sokoldalú theológusa, a nagy W. M. L. de WETTE — a *Deuteronomium* nevű korpusz első elkülönítője és kb. megtalálásának idejére datálója (i. e. 621)<sup>4</sup> — HERDERTől ihletett és vele született finom irodalmi érzékével a Pentateuchos tartalmazta történetet „az

<sup>3</sup> „Es ist etwas erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur — [a Sámuel-könyvekre gondol] — damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst über altorientalische Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen, offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer, Ägypter, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Volksliteratur. Sie ist wirklich echte Geschichte, die im lebendigen Interesse an den wirklichen Ereignissen wurzelt, die sie aufzufassen und festzuhalten sich bemüht.” MEYER, 1906, 486. ua. vö. 1925, I. 1. 227. — Az óizraeli történetíráshoz lásd EIBFELDT, 1964, 62. skk. lapjait, uo. szakbibliográfia az 5. § elején; EPPING, 1965.

Az irodalmi műfajoknak megvan a maguk „gyökere az életben” (Sitz im Leben), tehát a társadalomban és annak osztálytagozódásában is. Historiográfia nem mindenütt keletkezhett egyformán, nem egyszerűen „fejlődési foka” primitívebb elbeszélő műfajoknak: mítosz, legenda, monda, annales stb. Az annalsztika és a történetírás, noha sok ponton érintkezik egymással, legbensőbb lényege szerint nem tartozik együvé. Ahol a szakrális vagy megistenített, vagy éppen isteni származású király személyét középpontba állító udvari-hivatalos annalsztika virágzik, ott nehezen sarjad ki a historiográfia. A mezopotámiai és Nílus menti birodalmak monumentális feliratokat hagytak az utókorra: krónikákat, listákat, évkönyveket; de nem jutottak el a történetírásig. Viszont az ókori Izraelnek és a görög világnak viszonylag kevés az ún. „udvari irodalma” (höfische Denkmäler), a történetírásuk azonban egy bizonyos korban fölépített, és csodálatra méltót alkotott. Ez összefügg a két nép társadalmi szervezetével. A nagy keleti birodalmakban az uralkodó személye minden, a nép semmi. Az ókori Izraelnek és Hellásznak voltak szabad polgárai, akiknek a kritikája nem állt meg a királyszék előtt sem. Más-más feltételekből ugyan, de korán kivirágzott az individualitás. És Izraelben megszületett a történetírás a papi despotizmus kialakulása előtt. Az amfiktióniai alapon kialakult államiság és az átlépés a királyság intézményébe — az az időszak, amikor szó lehetett a történetírás kezdeteiről Izraelben. Ez lett volna az ún. nemzeti eposz kialakulásának az ideje is, de az elodásban említett tényezők erre nem adtak módot. A történetírás is egy sajátos — prófétai kritikai vallásos — ideológia hatásai alá került. Ez adta erőnyeit és korlátozottságát.

<sup>4</sup> DE WETTE, 1805; 1806—1807.

*izraeliták theokratikus eposzának*” nevezte el, amely egy, az eseményektől már távoli kornak a nemzeti és vallásos lelkesedéséből keletkezett; későbbi nemzedékek eszményi példaképeit szabad fantáziával visszavetítették egy mitikus hőskorba, hogy ezekben a személyiségekben a maguk idejének nehézségei között megkapaszkodhassanak és megállhassanak. Amire DE WETTE itt „ráértett”, azóta sem talált visszhangra és kidolgozóra. A biblia-kutatás és kritika egy más értelemben véve élte már a maga első hőskorát, az *irodalomkritikai és forráselemző korszakát*. Ehhez maga DE WETTE is korfordulót szerző módon hozzájárult a Deuteronomium „fölfedezésével”.

A legújabb idők legterjedelmesebb ószövetségi irodalomtörténetében, EIBFELDT Einleitungjának a 2. és 3. kiadásában (1956,<sup>2</sup> 1964<sup>3</sup>) van ugyan egy érdekes utalás az eposz kérdésére, de a hatalmas mű magát a kérdést megválaszolatlanul hagyja.<sup>5</sup> A történeti könyvek irodalmi előzményeivel (forrásaival) foglalkozva Jósué könyvének azt az érdekes részletét (Jósué 10:12 köv.) említi, amely egy eltűnt óhéber irodalmi műből, a *sep̄ær hajjášár*-ból (A derék emberek = hősök (?) könyvéből) idéz egy mitikus költeményt:

„Nap, várj csak Gibeonnál,  
és (te) Hold az Ajjalón völgye fölött!  
És várt a Nap,  
és a Hold is állt,  
míg bosszút nem állt a nép az ellenségein.”

Az idézet határa körül vita folyik. De ettől függetlenül is kérdés támad, hogy — EIBFELDT szavaival szólva — „az így nyert köteg elgondolható- és elfogadható-e egy nagyobb eposz részének, hogy az itt és egyebütt előttünk fekvő elbeszéléseknek messzemenően eposzok voltak-e az elődeik, amelyek — a belőlül vett kevés és magános idézetektől eltekintve — az elbeszélésekre annyiban mélyen hatottak, hogy azok a stílusuk és motívumkincsük révén lépésről lépésre korábbi eposzok örököseiként mutatkoznak be. Ennek a kérdésnek továbbra is a nyomában kell járnunk.” — Eddig az idézet (Einl.<sup>2</sup> S. 156. Einl.<sup>3</sup> S.178). EIBFELDT a lap alján jegyzetében utal Cyrus H. GORDON *Ugarit as Link between Greek and Hebrew Literature* (Rivista degli Studi Orientali 1954 [29] 161—169) és *New Horizons in OT Literature*, 1960, 23—24. c. írásaira.

<sup>5</sup> Csak három, néhány szavas utalást találunk J. HEMPEL különben kiváló irodalomtörténetében (lásd címét a 2. jegyzetben): 14, 66, 183, lap. — A történet emlékezés eposzá és drámává „átöntésének” elmaradását a hellenisztikus korban röviden „a tradíció hatalmával” magyarázza. Ez csak a *műeposz*, de nem a homéroszi típusú *népi eposz* elmaradására adható magyarázat — a Torá kialakulása és kanonizálása után. Más, a kritika által általánosan elutasított kísérletekről a 11. és 12. jegyzetben bővebben szöölök.

Arra a vállalkozásra, amelyre ez a rövid előadás csak nagyon vázlatosan céloz — a szóbeliség állapota és a mai írott szövegünk között létezett írásos eposzi anyag töredékeinek, maradványainak a megállapítása lenne ez —, fokozott mértékben áll az, amit EIBFELDT néhány sorral alább a Pentateuchos forrásai által földolgozott korábbi írásos források kérdéséről mond: „Ebben a tekintetben tehát pusztá elemzésre vagyunk utalva, és ebben magától értődik, hogy egészen egyértelmű eredményeket csak nehezen és ritkán lehet elérni, és hogy a legtöbb ismeretnek csak föltevés értékűnek kell maradnia.”<sup>6</sup>

Ez a kísérletünk ma hasonló a régészéhez, aki valahol a szíro-palesztinai területen egy romhalomnak, úgynevezett *tell*nek a föltárásához fog. Több század, egy-két évezred rétegét kell eltávolítania egymásról; össze kell hasonlítani a felszínre került leleteket: az építések, az eszközök, a csontok, a kerámia és még sok egyéb lelet adatait, hogy lassan kialakuljon a történeti kép. Hány edénynek, hány cseréptáblának csak a torzójáig jut el, amelyet kiegészíthet — de mennyi mindenre soha nem derül fény; a *tell* egyetlen hajdani lakójának a hangját, a dalát, a jellemét megállapítani nem fogja!

*Az óizraeli eposz ott rejtőzik a Biblia ószövetségi része, a 22 (illetve 39) kánoni könyv sokrétű, tarka takarója alatt.* Egy tekintélyes kis könyvtár ez, amelynek egy tetemes alkotórészét kérdésünk megközelítése közben mindjárt az elején félretehetjük — mert vagy oly késői, vagy a műfaja révén magától áll félre az útból —, így nem kell mindent külön kifaggatnunk. A kérdés elsősorban a Pentateuchosra és a vele szorosabban összefüggő történeti könyvekre — Jósué, Bírák, Sámuel 1–2. és a Királyok 1–2. könyvére — szorítkozik. Figyelembe kell vennünk a próféták néhány adatát, de a Zsoltárok könyve is ad néhány útmutatást. Egyébként eltekinthetünk az ún. költői és bölcsességirodalomtól és a Krónikák 1–2. könyvétől.

*Hogyan állt össze ez az említett iratesoport abból az anyagból, amelyben egy nagy nemzeti eposznak minden föltétele megvolt, sőt annak kezdeti formáit írásos alakban is létezettnek kell föltételeznünk, mégpedig szinte 100%-os*

<sup>6</sup> Hadd álljon itt évtizedek irodalmából ismét egy magános célzás az eposzkérdésre: „Da aber wenigstens ein semitisches Volk, die Babylonier, eine epische Dichtung besaß, so ist es immerhin möglich, daß dies auch in den israelitischen Kreisen der Fall gewesen sei, wo man mehr oder weniger auf dem Standpunkte der Naturreligion stand. Und merkwürdig ist es jedenfalls, daß die späteren Dichter nicht selten — natürlich nur als poetischen Schmuck — Bilder und Wendungen benutzen, die sich auf alte Mythen und deshalb vielleicht auf solche epische Dichtungen beziehen; vgl. Hi. 3, 8. 9. 13; Ps. 74, 13 f. Versteht man dagegen unter epischen Poesie nur dichterisch geformte Wiedererzählungen der alten Heldengeschichten, so haben die Israeliten . . . die Erinnerungen an die alten Zeiten mit Vorliebe in dieser Form bewahrt.” BUHL, 1898 4, 621, 13. köv. sorok.

*bizonyossággal, hiszen címeket<sup>7</sup> is tudunk, csak éppen az iratok, a szövegük nincs a kezünkben? Hogyan állt össze — nem eposzá, hanem azzá, ami?*

*A legkisebb irodalmi egységeknek — a legkülönbözőbb műfajokban, igen nagy százalékban —, még inkább azonban az ezekből összefonódott egyre nagyobb egységeknek, már megvan az a közös témájuk, az alapjuk („Jahwæh Izrael Istene — Izrael Jahwæh népe”), amely kristálytengelyévé válhatott volna egy nemzeti eposznak is, de a mai állapotban és jellegben ránk maradt irodalomnak tengelyévé vált. Tükröződnek bennük az eposz többi kellékei is, így az események mögötti nagyszabású, „mitikus machina”: Jahwæh kiválasztó akarata és terve kiválasztottjaival. Megvan a döntő események egész sora. Szerepelnek istenek és magasabb rendű emberfölötti lények — jó és rossz értelemben —, vannak hősök és tragédiák, az ég és a föld érintkezik, egy családból törzs, a törzsből törzsek, a törzsekből amfik-tiónia, majd nemzet születik, hont foglalnak, megküzdenek érte, el-elvesztik, amit szereztek, és mégis megmaradnak az évszázadok változatos folyamataiban, amelyben rejtve, de egyre jobban érződik egy eschaton előrevetett fénye. Mindez nem egyetlen költő alkotásaként, hanem számtalan különböző korú szerző névtelen töredékéből egy gyűjteménnyé válva.*

*Ennek az eposzanyagnak a főhőse Jahwæh, mellékhősei az emberek. Mindaz, ami az eposz általános meghatározása szerint kelléke és kelesztője lehetett volna az óizraeli nemzeti eposznak, Izrael esetében átugratta ezt az anyagot az eposz stádiumán — nem nyomtalanul — abba a halmazállapotba, amelyben most van: egy *tan-könyvbe* a szent históriáról. A Pentateuchos héber neve, a *Torá* szó őseredetien nem „*Törvényt*” jelent, mint a későbbi zsidó és keresztyén egyházi értelmezésben, hanem *Tanítást, Irány-mutatást*. Bár a Pentateuchos tetemes része valóban törvényi elem, azonban az egész bele van ágyazva az Izrael ősatyáiról és történelembe belépéséről szóló mondafüzér elbeszélésébe, ez meg össze van kötve az emberiség mitikus őstörténetével. Történet és törvény *együtt* adja a Tórát, az első befogja a másodikat. Az egészet törvénné tenni és befogni a történetet is törvénné — egy késői kornak a lépése volt; a végállomás. A Pentateuchos mitológiai veretű ún. *őstörténete* (Gen. 1—11) elemeiben jórészt, szerkesztésében egészében a mű legkésőbbi keretanyaga: a már sokkal előbb átélt nemzeti-vallási történelemnek visszafelé meghosszabbított *következménye*, egy kollektív, nemzedékeket átfogó népi történelem vallásos értékelésének az utolsó terméke. Ennek az irodalomnak két ellentétes irányú kristályosító ereje válik láthatóvá a történeti kritikai elemzés során. Az egyik a *mítosz historizálásának*, a másik a *história mitizálásának a tendenciája*. Mit értsünk ezen?*

<sup>7</sup> Erről alább még lesz szó.



Az elsőn nem azt elsősorban, ami kézenfekvőnek látszik, hogy ti. a bibliai őstörténet *Gen 1–11*-ben a teremtéstől kezdve történelmi tekintet elől elzárt dolgokat történelmiaként ad elő, és közben az egykorú kozmogóniai, anthropogóniai és etiológiai mítoszokat demitologizálja a mítosz színes palettájának felhasználásával (a teremtésselbeszélés polémia a mítosszal szemben, de mitikus „történet” formájában). Sokkal szembeötlőbb a mítosz historizálása az olyan tényekben, hogy a megtelepedett, magát Izraelnek nevező törzsszövetség (amfikciónia) az ősi pásztorélettel összefüggő, meg a letelepedéssel átvett, földművelő életből származó ünnepeket úgy vette át, hogy összekapcsolta az ősi története sorsforduló eseményeivel, és azok emléketőltetőivé tette. Ezek az ünnepek eredetileg a természettel, illetve a tenyészet és enyészet világával függtek össze, és kanaáni eredetűek voltak. Hozzátehetjük, hogy az áldozati rituálé elemeivel együtt historizálódtak.

A második, ennek szemre ellentmondó tendencia az, hogy a Jahwæh-hit ösztönzésére még az egészen *kézzelfoghatóan történelmi eseményeket is mitologizáltak*. Ezen azt értem, hogy a történelmi eseményre emlékezve, különösen költői jellegű szövegekben, a mítosz ábrázoló eszközeit átvették, és gátlás nélkül használták. Csak egy példát. Az Ésaías könyvében megmaradt (40–50. rész) „babiloni Anonymus”, Deuteroésaías, így lelkendezik az első exodusról (az egyiptomi szabadulásról) a babiloni fogságból várt új exodus előtt:

„Serkenj föl, serkenj föl, öltözz erőbe,  
ó Jahwæh karja!  
Serkenj föl, mint a kezdet napjaiban,  
az ősidők nemzedékében:  
Nem te vagy-e az,  
aki Rahabot kettészelted  
és halálra sebezted Tannint ? !” (Ésaías 51:9 kk)

Nem kétséges, hogy a nyugatsémi teremtésmítosz chaoszküzdelmének (Tiâmat kettéhasításának, Kingu megölésének) a motívuma válik szemléltető eszközzé éppen annak a prófétának a szövegében, aki az ún. abszolút univerzális monotheizmus csúcsképviseelője és a bálványok, istenszobrok legszarkasztikusabb kigúnyolója talán az egész antik irodalomban; mindenestre az első (vö. Ésaías 44:9 köv., 46:1 köv.).

A két tendencia azonban nem végletes ellentmondás, hanem a Jahwæh-hit erősen történelmi jellegéből következik. Izrael népi eposzának hiányát egyebek között azzal okolták meg, hogy a sémita fantázia — úgymond — szegényebb a görögnél, ezért nem alkotott mítoszt, vagy hogy kisebb a racionalitása ereje, és ezért nem jutott el a mítoszban mutatkozó racionalizálási

vállalkozáshoz, és így tovább. Mindezt eleve megcáfolja a nemzeti eposzá kikristályosodni nem tudott gazdag mitikus-epikus anyag, a mitikus és epikus töredékek vagy kisebb-nagyobb egységek serege. A magyarázatot másban kell megtalálnunk, Izrael vallásos képzeletvilágában. Egyes törzsek és az egész törzsi szövetség kollektív élményeként a történelmük egyes eseményei olyan hitből fakadó magyarázatra találtak, amelyben többé nem maradt hely a régi mítosz és istenvilág számára, hanem minden egy új istenség kizárólagos uralma alá került, aki e hit szerint mindenekelőtt a történelem eseményeiben, sajátosan az amfikciónia történetében, mutatta meg magát. (Nem szükséges egy szót is ejtenünk ennek az antik *lértértelezésnek* az objektív helytállóságáról; az irodalom- és vallástörténetnek a jelenségvilág objektív *leírása* a feladata.)

Csak summázzuk ezeket az eseményeket.

Genezis 1–11-et egyetlen mondatral elintézhethetjük. Antimitologikus, demitologizáló mítosz; műfaja és tartalma szerint történettheológia, „theológia történet formájában” (mint pl. a tékozló fiú vagy az irgalmas samaritánus „története”) az emberi egzisztencia alapvető kérdéseiről (Honnan a világ? Mi az ember? Honnan a bűn? Mi a nagy ókori [rabszolga]társadalmak forrása? Mi a kihatása a bűnnek az emberiség életére? stb.). Ennek a történettheológiának vagy ideológiának az a célja, hogy elvezessen Ábrahámig, az ősatyáig: miért kellett Jahwæhnak Ábrahámot, s benne Izraelt kiválasztania? E történetértelmező theológiai bevezetés után következik a tulajdonképpeni történelem — no nem a mi értelmünkben vett história, hanem valóban eposzi jellegű történet Ábrahámától kezdve.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen „történettheológiai bevezetés” csak akkor keletkezhett, amikor a történet maga minden lényeges korszakában már valóban történet *volt*, és a grandiózus történetnek még egy grandiózus *etiológiára* vagy *prooimionra* volt szüksége, hogy a történelem folyamán eredményként kibontakozott univerzalizmus ideológiailag is megkoronázdójék vele — majdhogynem egy évezreddel a betekintett történeti távlat kezdeti eseményei után.

A kritikai bibliatudomány jó ideje észrevette már, hogy az Ószövetség irataiban a kiválasztás hite nem egy, de *két* időpontban van lehorgonyozva. Egyfelől Ábrahámiban, másfelől az egyiptomi kivonulásban; ehhez képest kétféle kiválasztási tradíció tükröződik szóban forgó irodalmunkban. Ennek — és még egy sor nehéz kérdésnek — minden bizonnyal az a magyarázata, hogy a későbbi korok már hont foglalt, országot birtokló, megtelepedett népe az ősidőkben nem járt egészében, minden alkotóelemével Egyiptomban, nem élte át mindenestől a rabszolgaszabadítást, nem volt egészében a Sinai (Hóreb) hegyénél, és nem vett úgy részt a honfoglalásban,

mint a Jósué vezette szövetséges csoport, hanem másként történt Izráelbe fölvetelük. A honfoglalás korának a történelmi hajnali szürkülete az, amelyben az „*Izrael*” nevét viselő amfikciónia a történettudomány számára kézzelfoghatóan megjelenik. Num 1:26-ban az exodus alkalmával tartott népszámlálás a 12 törzs húsz éven felüli férfitagjainak a száma 603 550. Az egész népet ez az adat legalább 2 millióra becsülte tehát. (A *Dávid* korában tartott népszámlálás 800 000 + 500 000 hadkötelest talált Izrael, illetve Juda területén.) Egy 2 milliós tömeg pusztai vándorlása teljesen elképzelhetetlen nemcsak negyven éven, de még csak négy napon át is azon a szinte holdbéli tájon. Ezek a zökkenők annak a következményei, hogy a különböző sorsú törzsek külön hagyományai az amfikcióniában (Jósué 24), a „nemzet-té” válás során egyetlen közös tradícióba integrálódtak; a szisztémakényszer megnövelte az exodus népet a theorétikusan-ideológiailag szükséges számra, a későbbi *Izrael* nagyságára. Mindez nem von le semmit a történelemformáló rajzás egyiptomi és Sinai-hegyi, pusztai és honfoglaló élményei lényegi historicitásának az igazából. Nevezhetnénk még epikai túlzásnak is, ha nem ismernők vallásos ideológiai és történeti forrásait.

Mint említettem, ennek a bűvópatakként folyó, igazi eposzá soha nem kristályosodott, hanem mássá formálódott eposzanyagnak a főhőse Jahwæh, a mellékhősei Izrael hősei. Itt kell sort kerítenem arra, hogy ennek az eposznak a vezérlő eszményét, értékét is megfogalmazzam a mi nyelvünkön. Mit találhatunk ebben az epikus anyagban legfőbb emberi értéknek? Pl. a görög *kleos* = „hírnév, dicsőség”-nek van-e megfelelője? Természetesen a héberben is megvan ennek a megfelelője (több is). A *šem* nevet, hírnevet, dicsőséget jelent. Az *'anšê šem* = „a híres-neves emberek” szinte töretlen párhuzamot adna, ha ennek a kifejezésnek helyel-közzel nem lenne meg a maga nagyon rossz íze is, mint pl. Gen 6:4, 11:4-ben (vö. 10:8 kk), vagyis éppen a teológiai-ideológiai előszószerű, jelentős, értékmérő szakaszokban. Az *'anšie šem* nem a legértékesebb emberfajta! Hogy miért, arra még feleletet kapunk. Megvan a *kábód*-ban a „dicsőség” fogalma is, mind a főhőssel, mind a mellékhősökkel kapcsolatban. Ezt a Septuaginta a *doxa*-val fordítja. A legfőbb értéket az ószövetségi ősi értékskála a *hæsaed* fogalmával mérte. Ezt a szót a fordítások sokféleképp adják vissza, sajnos legritkábban nem az eredeti és általános jelentésében, leggyakrabban a hellenizmus korára leszűkült, kizárólag vallásos jelentésében, vagyis a „szeretet”, „irgalom”, „kegyelem” stb. szavakkal, mind a mai napig. Holott ezek csak átvitt értelemben és parafrázisként elfogadható jelentések, másfelől van rájuk több héber szó.

Itt néhány soros kitérőt kell tennem. A modern összehasonlító nyelvészet és történeti szociológia földérintette a *hsd* gyök jelentését: „közösségi elkö-

telezettség . . . szolidaritás . . . azokkal szemben, akikhez rokoni, baráti, vendégségi, szolgálati, szövetségi kapcsolat fűz”. Ezt magyarul a szövetségi hűség, egy szóval a „*hűség*” fejezi ki legjobban. Hogy jutott Izrael ehhez a legfőbb értékhez, hogyan került ez a társadalmi és vallási érték-rendszere csúcsára, mégpedig úgy, hogy mind az ember, mind az istenség oldalán a legfőbb közösségi érték és jellemvonás? A fogalom korábbi Izrael és Jahwæh találkozásánál; a vándorló, örök bizonytalanságban élő nomád megtanulta azt, hogy *fönnmaradása a szövetségi hűségtől függ*, amely egymással és vezérükkel összeköti őket. Ahol a hűség követelményének eleget tesznek, az „igazságos”, ott *történik* az „igazság”, amely nem elvont fogalom, hanem tevékeny, történő szolidáris viszonyulás. Minden vallásos nyilatkozat szükségszerűen anthropomorfizál és szükségszerűen képes beszéd. Izrael történeti magva a maga kollektív vallásos élményét csak a találkozása idején már vallott érték- és képrendszerével fejezhette ki — és ez a *szövetség fogalma körül elhelyezkedő terminológia volt*. Jahwæh legmagasabb sajátos jellemvonása — sajátos az ókori Keleten és általában — minden egyéb isteni tulajdonságán túl: a *hűsége*. Önmagához és népéhez, teremtéséhez és ígéreteihez. Az a „dicsősége” és az a „híre-neve” lényege, hogy hűséges. Hűséges akkor is, amikor népe szövetségsgő.

Elnézést kérek ezért a dogmatikainak látszó, de valójában nagyon ridegen vallástörténeti-fenomenológiai deskripciónak szánt fejtegetésért. A fogalomnak nagy szerepe van mind az eposzanyag homogenitálásában, mind irodalomvá válásának módjában. Izrael irodalmában számos ún. *históriai summáriumra* bukkanunk, amelyet nevezhetnénk *eposz-summáriumoknak* is: néhány bibliai „versben” végigfut egy himnusz-szerző vagy próféta a história ama döntő eseményein, amelyeket a szövetségnek és Istenének tulajdonít, és vagy a végén, vagy refrainszerűen egy-egy tétel után, magasztalja Jahwæh *szövetségi hűségét*. Csak megemlítem e néhány zsoltárszakaszt: 136:1—26 (itt 26-szor fordul elő a fogalom), 101:1, 107:1, 118:1—4. Summáriumra példa a 105. zsoltár is. Előfordul prózában is, így pl. gyakran a Deuteronomiumban. A refrain kb. így hangzik:

„Magasztaljátok Jahwæht,  
mert örökké tart *szövetségi hűsége* (*hæsaed*)”

Íme, Izrael bujkáló nemzeti eposzának van több „tartalomjegyzéke” is, sőt rátehetjük ujjunkat az ókori Izrael *kleos*-ára is, ami a *szövetségi hűség*. A *hæsaed*-ért járt dicséret, dicsőség, tisztesség, hírnév és himnusz. Istennek, embernek egyaránt. Dávid és Jonathán *baráti hűsége* ennek egyik legszebb emberi példája (1. Sámuel 18 köv.). Ezt magasztalja Dávidnak a barátját

és hős társait sirató éneke, a híres „Íjdal”, amely egy párját ritkító, eposzba illő remekmű, vagy „mini-eposz”, bárki lett legyen is a szerzője (1. Sámuel 20:14).<sup>8</sup> Az említettem summáriumok vagy tartalomjegyzékek („carmina memorabilia”?) segíthettek abban is, hogy az öregek, a regősök, prófétai elbeszélők a fiatalabbak unszolásának engedve, terjedelmesebb egységekben bővítsék föl a tartalomjegyzék említette miniatűr eposzt. „Ama napon adjátok elő fiaitoknak . . .”, „Ha gyermekeitek kérdeznek benneteket, mit jelent ez, mondjátok el nekik . . .”

„Emlékezz az ősidőkről!

Gondold át az esztendőket nemzedékről nemzedékre!

Kérdezd atyád, s megjelenti!

Véneidet, s elmondják neked!” (Deuteronomium 32:7)

E formula jellegű sorok rávilágítanak egy szóbeli hagyományozás korára és módjára. A szóbeli hagyományozás és a mai szövegünk között írásbeli szövegek álltak, amelyek eltűntek, néhánynak azonban megmaradt a címe. Izraelnek nyilván volt, vagy talán helyesebben így mondjuk: élt egy nemzeti eposza, még a szóbeliség korában.

Főntebb már említettünk egy csak nevében fennmaradt irodalmi művet, amelyből a Biblia idéz, a *separ hajjášár*-t. Nem egy ilyen írássá vált epikai jellegű művet idéz. Ilyen még a *separ milhámót Jahwæh* = „a Jahwæh háborúinak könyve”, amely ma szinte egybehangzó vélelemény szerint egy hősi történetekből összeállított eposz lehetett (Num. 21:14). 1. Kir. 8:12–13-ban a görög szövegben említett *en bibliō tēs ōdēs* („Az ének könyve”) szintén ilyen epikus műnek tekinthető. Ezenkívül szó van „Izrael és Juda királyai könyvéről” (2. Krón. 25:26), a „Salamon dolgairól írt könyvről” (1. Kir. 11:41), „Izrael királyai történetének könyvéről” és „Juda királyai történetének könyvéről” (1. Kir. 14:19. 28).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 2. Sámuel 1:18 az *Íjdalt* a *separ hajjášár* című gyűjteményből idézi. Ez tehát költői anyagot tartalmazott, és hősökrol szolt. Dávidnak a nevével kapcsolódik össze még egy *gyászdal* egy másik hős, Abnér hadseregparancsnok fölött, amely 2. Sámuel 3:33 köv.-ben található, de állhatna Homérosz eposzaiban is.

<sup>9</sup> Az Ószövetség tehát számos „forrás”-ra hivatkozik; ezeket nem kell részletesen felsorolni, mert az említett irodalomtörténeti kézikönyvekben ez megtörténik. Az itt említett *separ hajjášár* és *separ milhámót Jahwæh* bizonyosan hőskölteményeket tartalmazó művek voltak. „Az Úr háborúinak könyve” — aligha tévedhetünk — a honfoglalás előtti, honfoglaláskori és a bírák korából származó énekeket, epikus költeményeket tartalmazott. Az idézett töredékek mind ebbe az irányba mutatnak. Sok ilyen töredék magán viseli az egyidejűség jeleit, mint pl. a diadalének Hesbón eleste fölött (Numeri 21:27b–30). Ehhez az irodalom előtti „irodalomhoz” vö. EISELDT 1964, 18. §-át; H. GREßMANN, 1921, IX–XVIII. lap. — De későbbi anyag is lehetett még bennük.

A történeti könyveken belül *több párhuzamos részlet* bizonyítja, hogy nem csak *egy* vállalkozás volt a nemzeti történet epikus összefoglalására.<sup>10</sup> Ezen belül is kisebb-nagyobb füzérek, mondakörök találhatók. De az, ami ezeket hatalmas karral egészbe fogta, és a Pentateuchostól kezdve a többi könyveken át a babiloni fogságig egyetlen tanító korpuszába fogta össze, a „*Deuteronomiumi történeti mű*” nevét kapta a legújabb (G. von RAD és M. NOTH meghatározta) ószövetségi irodalomtörténetírásban. Ez a babiloni fogságig terjedő mű a *próféták és a Deuteronomium* szellemében levonta a *szövetségtörténet végső konzekvenciáit*, és visszavetítette a történelem kezdetéig. Az eposz helyett történeti vallástankönyv lett az epika anyagából. *Homéroszt megelőzte „Mózes”*, a Deuteronomista Mózes, a mondák Mózes. A műnek, amely mai alakjában a fogság után készült el, végső keretet adott az ún. *Papi Irat* (inkább egy iskola): ettől származik mai alakjában Gen 1–11-től kezdve a Pentateuchos, a Levitikus aprólékos rituális törvényeit ez iktatta be a Pentateuchosba.

A próféták már a babiloni fogság előtt *tiltakoztak a sok törvény gyártása ellen* (Ésaiás 28:9 köv.), kétségbe vonták ezek mózesi, illetve pusztai vándorláskori eredetét (Jeremiás 7:22 köv.), rámutattak koruk Izraelének *kánaáni szinkretizmusára* (Ámos 5:25 köv.). Azonban a mondák Mózes győzött a történelmi és a Papi Irat adta meg a Pentateuchosnak azt a tartalmat-jelleget, amelynek következtében *Tanításból idő múltával Törvénné válhatott*.

A Pentateuchoson kívüli ószövetségi irodalomnak az a jelentősége, hogy ennek a fejlődéstörténetnek a megállapítása rá is támaszkodik, mert ősi viszonyokat tükröz.

Nem foglalkoztam azzal, hogy a szóban forgó anyag csak *részben költői, verses*. A héber *bibliai próza és vers* más mérték alá tartozik.<sup>11</sup> A Bibliának

<sup>10</sup> A Pentateuchoson két évszázad bibliatudomány a eléggé demonstrálta a „források” kérdését. Bármilyen legyen is a részletekben a kutatók nézeteltérése, annyi bizonyos, hogy Izraelben mindig akadtak történetírók és gondolkodók, akik egy-egy korfordulóból visszatekintve *átértékeltek és át is írták* a múlt történetét. Munkájukban egyszerre vezette őket a *tradíció tisztelete* (forrásaik bizony sokszor élesen kiütköznek) és az új szempont, az *átértékelés* érvényesítése. A Sámuel I. könyve szinte iskolapéldának használható, hiszen a királyság eredete kérdésében egymás mellett olvashatjuk az ősi amfiktonia királyellenes szellemét — amely a prófétákat és a Deuteronomium iskoláját ihlette — meg a nemzeti királpárti fölfogást (8–15. rész). *A történelemnek ez a szakadatlan rekapitulációja és átértékelése vallásos erkölcsi normák alapján* volt valószínűleg a legfőbb akadály a epikus anyag eposszá válásának vagy a kisebb eposzok úgyszólván teljes eltűnésének-felszívódásának.

<sup>11</sup> Az óhéber költészet és próza *határai* nem olyan élesek, mint a mienkéi. A metrika több kérdése még vitatott. Vö. ehhez HEMPEL, 1930, 24–201., valamint EIBFELDT, 1964, 6. és 126. §-ait, ahol egyben bőséges bibliográfia is található. A század elején SIEVERS, a nagy germanista megkísérelte (1901–1907) egy olyan rendszer kidolgozását, amely számol a hangsúlyos szótagon alapuló metrikai rendszerrel, de a hangsúlytalan szótagok számával szemben sem közömbös, és bizonyos szabályok alapján számol velük is. SIEVERS kezei között sok szöveg prózaiból költőivé vált. Módszerét

a prózája is túlnyomórészt ünnepélyes, tagolt, majdnem verses, legalább is ahol elbeszélő és nem törvényi jellegű. Ez tehát nem akadályozhatná azt, hogy epikai anyagról, sőt eposzról beszéljünk.<sup>12</sup> De a végső fogalmazás sok mindent tankönyvvé komoríthatott, vagy — emelhetett föl. *Eposz helyett szent históriát és törvényt hagyott ránk Izrael*, egyéb irodalmi műfajai mellett. Panaszkodjunk-e azért, hogy Homérost megelőzte a Deuteronomista Törvénytankönyv és a Papi Író? Irodalmi, esztétikai szempontból lehetne. De ha azt kérdezzük, miben vesztett, illetve kapott többet az emberiség: az elmaradt héber Homérosban-e, vagy abban, ami a sok névtelen szerző kezéből a végső redaktorok útján egy gazdag irodalomból ránk maradt — nem lehet válaszuk kétséges.<sup>13</sup>

Befejezem. Tudom a mondottak hiányait és fogyatékoságát. A legnagyobb hiánynak azt tartom, hogy a symposion összefoglaló témáját nem

---

EIßFELDT röviden ismerteti (1964. 82. skk.). Módszerét Arvid BRUNO svéd tudós egyszerűsítette, és *Rhythmische Untersuchungen*-ben (1953 óta) azt túlzásba vée úgy-szólván az Ószövetség minden könyvére alkalmazta. Kísérletét nem fogadták el; de a vállalkozás izletteti a SIEVERSÉVEL együtt, hogy mekkora költői erő sugárzik a prózai szövegekből. A héber eposz helyreállításának kísérletéről I. EIßFELDT, 1936, 1, 231. skk., BENTZEN, 1948, I. 233.

<sup>12</sup> A *seṗær hajjászár* és a *seṗær mülhāmōt Jahwæh* c. Bibliában idézett, de eltűnt korábbi művek tartalmának kérdése többször foglalkoztatta az exegetákat; ennek során szaktanulmányokban szó esett a héber nemzeti eposz kérdéséről. Kétség nélküli megoldáshoz senki sem jutott, ami a dolog természetéből folyik: a kifejezett idézetektől eltekintve minden egyéb epikus anyagot csak föltevészerűen lehet e könyvekbe besorolni. Ezért hagy bennünket felelet nélkül CASPARI, 1912, 110. sk. és MOWINCKEL, 1935, 130 köv. tanulmánya, amelyben a két szerző igyekszik e könyvek tartalmát megállapítani. MOWINCKEL azonosítja a *seṗær hajjászár*-t és a *seṗær mülhāmōt Jahwæh*-t. Úgy véli, hogy a Pentateuchosnak az ún. Elohistá forrása merített belőle legtöbbet. Nemcsak elbeszélő anyagot tartalmazott, metrikai formában, hanem epikus költeményeket is. Ezeket a héber *rhapsodos*-ok (*mōšēlīm* < *m-š-l* = verset, varázskéneket mondani, példabeszédben beszélni, ősi éneket előadni) adták elő, akik a gyűjtő és szerkesztői munkát is végezték, csakúgy mint a görögök. A hősi énekek megszólaltatásával keresték kenyerüket. Teljesen elfogadhatatlan szerintem MOWINCKELnek az az álláspontja, hogy a nevezett két elveszett mű — minthogy az Elohistá használta — i. e. 750—587 között keletkezett, mégpedig a Jósias király idejében folyó nemzeti reneszánsz idején. A Deuteronomium szelleme nem kedvezett a mitikus színű hősmondáknak, különben ezeknek a könyveknek is túl kellett volna élniök a babiloni fogságot. Mindkét szerző csak föltételezi a nemzeti eposz létét, de *eltűnése okaira nézve* nem mond semmi kielégítőt. (N. B. a *mōšēlīm* [Numeri 21 : 27] legjobban a „ballada énekes”-sel fordítható; SNAITH, 1962, 264 b.) — A. BRUNO ama kísérlete, hogy prózai szövegeket metrizálva mutasson ki egy héber nemzeti eposzt, a szakirodalomban csak elutasításra talált („Nothing seems to favour these theories” — mondja BENTZEN, 1948, I, 233, 3. jegyzet.) A. BRUNO, *Das hebräische Epos* c. 1935-ben megjelent munkáját nem tudtam megszerezni, csak bírálatából ismerem.

<sup>13</sup> A régebbi irodalomból még mindig érdemes fölűtni a túlzásai miatt ugyan méltán elutasított JENSEN írásait is (1906, 1908, 1924). A főntebb említett művek mellett I. még GORDON, 1960 a (ennek német fordítása már át van dolgozva: *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, Einsiedeln 1961: a VII. fejezet címe „Homérosz és az ókori Kelet”, továbbá 282. skk.); 1960 b; 1955. 43—108; 1962. — BAUMGARTNER, 1959. — DIRLMEIER, 1955, 18—37; LESKY, 1957, 321—325.

említettem, és nem beszéltem az ókori keleti Mediterraneum, meg az Ószö-  
vetség világa viszonyáról. Bármily érdekes lett volna is, ez szétpattantotta  
volna a kiszabott idő és a tárgy keretét. Ennek a kérdésnek egyébként is  
egyre szaporodik az irodalma, hiszen mind inkább világosabbá válnak az  
összefüggések. Ennek a kérdésnek vizsgálatát másoknak kell hagynom tehát.  
Egy bizonyos szempontból kétségtelenül jobb volt az óizraeli eposz kérdését  
önmagában néznünk. Hadd fejezzem be tanulmányomat egy Platón-idé-  
zettel: *Οὐδε γάρ τοι ἔγωγε εἰδὼς λέγω ἃ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν,*  
*ὥστε, ἂν φαίνεται λέγων ὁ ἀμφοισβητῶν ἐμοί, ἐγὼ πρῶτος συνχωρήσομαι . . . καί*  
*με εἰδὼν ἐξελέγχῃς, οὐκ ἀχθεσθήσομαί σοι ὥσπερ σὺ ἐμοί, ἀλλὰ μέγιστος εὐεργέτης*  
*παρ' ἐμοὶ ἀναγεγράφει . . .* (Gorg. 61. fej.). [Nem úgy adom elő, amit  
mondok, mintha bizonyosan tudnám, hanem veletek együtt kutatom;  
ezért azután ha kiderül majd, hogyha valaki mond valamit, aki kételkedik  
bennem, én elsőnek tartok vele . . . ha engemet megcáfol, nem fogok rá  
megneheztelni, hanem legnagyobb jóltevőmnek jegyzem fel magamnak.]



*László Márton Pákozdy*

CONTRIBUTION TO THE QUESTION OF THE ANCIENT ISRAELITE  
NATIONAL EPIC POEM

Reference books dealing with the history of the literature and literary genres of the Old Testament have been referring to the question of the Ancient Israeli national epic poem since the beginning of the last century, but so far no reassuring solution has been reached, the question has only been touched upon. (Arvid Bruno's lengthy undertaking was not met with positive acknowledgement in professional circles (cf. O. Eissfeldt, *OLZ* 1936/1, 231 f., A. Bentzen, *Introduction to the OT*, I. 233.)

In the Israelite Kingdom still solid in the 9th century B. C. all social, cultural, historical and literary preconditions of the development of a national epic poem had existed: even the final form of the Old Testament contains numerous parts and fragments fitting in an epic poem, and its scriptures refer to a number of works which though no longer extant can be considered as having been epic or even poetic compositions. Also their titles bear witness to the fact. Hence the challenging question: what frustrated the formation of a great national epic poem, and why the preliminaries to it had been lost? "Homer was preceded by Moses" — not the Moses of the ancient Israelite prehistory, but the one that emerged in the course of evolving religious traditions, in the very course of the development of the history of religion toward the end of which certain occasionally used mythical elements and motifs had been polemically directed against the mythical way of thinking of the ancient East. The influence of the statutory religion and prophetism developed after the Babylonian exile subdued the ancient traditions: only fragments and a few titles survive from the material of the potentially supposed national epic poem. While drawing up this development, the author makes a comparison between the ancient Greek and ancient Israelite systems of values, the difference between them must have also been responsible for the fact, that Israel's ancient literature has been handed down to us in the form of the Bible instead of a national epic poem.

- BAUMGARTNER, W.  
1959 *Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen*. In: *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, Brill. Leiden.
- BENTZEN, A.  
1948 *Introduction to the Old Testament*. I—II. Copenhagen.
- BUHL, F.  
1898 *Dichtkunst, die, bei den Israeliten*. Realencyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche<sup>3</sup>. IV, 626—638. Leipzig, Bd.
- CASPARI, W.  
1912 *Was stand im Buche der Kriege Jahwäs?* Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie. 54.
- DIRLMEIER, F.  
1955 *Homerisches Epos und Orient*. Reinisches Museum f. Philologie. 98, 18—37.
- EIßFELDT, O.  
1936 *Orient*. Literaturzeitung.  
1964 *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften*<sup>3</sup>. Neue Theologische Grundrisse, hrsg. v. R. BULTMANN Tübingen, 1—224.
- EPPING, C.  
1965 *'Geschichtsschreibung' im Alten Testament*. Die Biblische Welt (Das Alte Testament, hrsg. v. J. P. COOLS) Theod. Schwegler, Olten u. Freiburg/Br.,
- GORDON, C. H.  
1955 *Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature*. Hebrew Union College Annual 25. 43—108.  
1960a *The World of the Old Testament*<sup>2</sup>. New York.  
1960b *New Horizons in Old Testament Literature*. Ventnor.
- 1962 *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisation*. London.
- GRESSMANN, H.  
1921 *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*<sup>2</sup>. Die Schriften des Alten Test. in Auswahl. II. Abt. 1. Bd. Göttingen.
- HEMPEL, J.  
1930 *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*. Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. v. O. Walzel. Wildpark-Potsdam.
- JENSEN, P.  
1906 *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I*. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten — und Befreiersagen usw. Strassbourg.  
1908 *Von Nestor-Samuel bis Orastes-Solomo*. Zeitschr. f. Assyrol. 21, 341 skv.  
1924 *Gilgamesch-Epos, Jüdische Nationalsagen, Ilias und Odyssee*.
- KRAUS, H. J.  
1969 *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn.
- LESKY, A.  
1957 *Homer and Bible*. (recenzió), Gnomon 29, 321—325.
- MEYER, M.  
1906 *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*. Halle.  
1925 *Geschichte der Altertums*<sup>5</sup>. Stuttgart—Berlin.
- MOWINCKEL, S.  
1935 *Hat es einen israelitischen National-epos gegeben?* Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 53.
- SIEVERS,  
1901—1907 *Metrische Studien*. I—III. Abhandl. d. phil. -hist. Classe d.

Kgl. Sächsischen Ges. d. Wissen-  
schaften, Bd. 21. Leipzig.

SNAITH, N. H.

1962 *Numbers, Peake's Commentary on  
the Bible*. London—New York.

WETTE, de W. M. L.

1805 *Dissertatio critica exegetica quae*

*Deuteronomium a prioribus Penta-  
teuchi libris diversum, alius cuius-  
dam recentioris auctoris opus esse  
monstratur*. Halle.

1806—1807 *Beiträge z. Einleitung ins  
Alte Test.* Halle.

## UGARITI EPIKUS STÍLUS—GÖRÖG EPIKUS STÍLUS

Századunk régészeti fölfedezései új lendületet adtak a sémi filológiának, a múlt században megszületett a kisázsiai filológia, és e században virágzásnak indult. Mindez — ahogy az események bizonyítják — nem volt lényegtelen a klasszika-filológia szempontjából sem. Sokan észrevették, hogy az új leletek a klasszika-filológia egyes kérdéseit is új megvilágításban tárják elénk, csak sajnos elvetették a súlykot, és pl. a homérosi eposzokat teljes egészükben, tartalmukat és formájukat illetően egyaránt, csak egy közös mediterrán irodalom függvényeinek tekintették, melyek sem tartalomban, sem formában nem hoztak olyat, ami már régebben ne lett volna meg, ha fejletlenebb fokon is, a különböző sémi, elsősorban ugariti nyelven írt irodalmi emlékekben.

Ennek a szemléletnek megfelelően az ugariti Keret-eposz alapmotívuma a megszöktetett, majd háborúval visszaszerzett feleség, ugyanezt a motívumot dolgozza föl Homéros is az Iliasban. Ezt a véleményét C. GORDON több művében is kifejtette,<sup>1</sup> néhány sémi filológus, pl. Sabatino MOSCATI, el is fogadta.<sup>2</sup> Kételyeinek adott hangot A. F. CAMPBELL, de a bizonyítással adós maradt.<sup>3</sup> Nem csoda, hogy a klasszika-filológus WEBSTER a *From Mycenae to Homer* c. könyvében tanácstalan, a föltételezést teljesen elfogadni vagy kereken visszautasítani nem meri.<sup>4</sup>

A kérdés megoldása pedig kézenfekvő. A Keret-eposz így kezdődik:<sup>5</sup>

1. Elpusztult a királyi ház,
2. melynek hét fia volt,
3. nyolc fia egy anyának.
4. Keret! Urunk! földúlták

<sup>1</sup> GORDON, 1955 a, 1955 b, 1962, 1963.

<sup>2</sup> MOSCATI, 1961, 76—114.

<sup>3</sup> CAMPBELL, 1964—65.

<sup>4</sup> WEBSTER, 1958, 64—135.

<sup>5</sup> GORDON, 1965. 250; GRAY, 1964, 11.

5. Keret, a palotát elpusztították.
6. Törvényes feleségét nem találja,
7. igaz jegyesét.
8. Asszonyt vett, ki gyermeket szült,
9. nőrokona anya lett.
10. De háromszorosuk ereje teljében halt meg,
11. négyszeresük betegségben,
12. ötször annyit Resep kaszált le,
13. hatszor annyit tenger nyelt el,
14. hétszer annyi, ím, dárdától esett el.

Az első mondat világosan megmondja, mi történt: elpusztult a királyi ház. Meghaltak a gyerekek, és a szövegösszefüggésből nyilvánvaló, hogy Keret feleségének is ez volt a sorsa. Szó sincs megszöktetésről, sem pedig szökésről. A mindent elpusztító tragédiára utal az idézett rész végén álló fokozás is. Az összefüggésbe tehát, láthatjuk, nem illik bele egy ugariti Parisszal történő szökés még akkor sem, ha az *'att* szó után a *tb't* áll, ami *megy* jelentésben fordul elő más helyeken is.<sup>6</sup> Ezen a helyen azonban *gyermeket szül* jelentésben találhatjuk, ahogy ezt GRAY a *The KRT Text in the Literature of Ras Shamra* c. művében már nyelvileg is bizonyította.<sup>7</sup> Ezt igazolja az is, hogy így ez a sor a következő sorral (nőrokona anya lett) egy gondolatritmust alkot.

Ha eddigi fejtegetéseink netán mégis hibásak lennének, akkor is lehetetlen Helené történetét kiolvasni a Keret-eposzról. CAMPBELL véleménye szerint ehhez be kellene bizonyítani, hogy a megszökött asszony és az ostrom révén szerzett feleség azonosak, azaz Keret hadjáratával nem új feleséget szerzett, hanem régi nejét vitte haza. CAMPBELL sajnos a gondolatnál megállt, a bizonyítással nem kísérletezett. Itt szeretnék utalni a költemény 143–144. sorára, melyek így hangzanak:<sup>8</sup>

143. Add nekem Mtt Hry-t
144. a szép gyermeket, elsőszülöttedet.

A szöveg alapján félreérthetetlenül az apjától kéri a lányt, és nem a csábítótól a megszöktetett feleséget.

Az itt felsorolt okoknál fogva minden további bizonyítás nélkül is az világos, hogy GORDON párhuzama Achilles és Briseis, valamint Keret és

<sup>6</sup> AISTLEITNER József, 1963, 323.

<sup>7</sup> GRAY, 1964, 32.

<sup>8</sup> GRAY, 1964, 14; GORDON, 1965, 250.

Mt̄ Hry között szintén tarthatatlan,<sup>9</sup> hiszen Achilles azért követelte vissza Briseist, hogy az őt ért atímiát semmissé tegye, Keret pedig nem visszaköveteli volt rabnőjét, hanem egy új lányért küzd, akit feleségül akar venni, hogy tőle a jóslat értelmében gyermekei szülessenek, és így megalapítsa királyi házát. GRAY elemzése szerint a Keret-eposz célja mondai síkon megalapozni a sémita és hurrita lakosság békés egymás mellett élését Ugaritban.<sup>10</sup> Ennek pedig nincs köze a feleség megszöktetéséhez és sértettségtől duzzogó hőshöz. Mindebből világos, hogy az ugariti epikus költemény nem azonos témát dolgoz fel a göröggel, tehát az epikus költemények témájának, tartalmának nincs közük egymáshoz.

C. GORDON nemcsak az epikus költemények alapmotívumait, főhőseit hasonlította össze, hanem megvizsgálta az ezekben a művekben található kisebb képeket is. Így jutott arra a következtetésre, hogy az Iliás I. 188–222. sorig terjedő részében leírt kép, mely szerint a megsértett Achilleus kardját ki akarja rántani, hogy Agamemnónra rontson, de ebben a Héra küldte Athéna megakadályozza, mellé állva és haját megfogva, nem más, mint a Ba'al és 'Anat ciklushoz tartozó 129-es táblán leírt eseménysorozat újra megköltése.<sup>11</sup> Az ugariti szövegben Yamm követi az istenek gyűlésében Ba'al önérzetében megsértik. Az isten fölugrik, kardot akar rántani, hogy rárontson a két követre, de 'Anat és At̄rt melléállva, kezét megfogva visszatartják. A két kép összetartozását erősíti az a tény is, hogy 'Anat az ugariti mitológiában pontosan azt a szerepet játssza, azt a helyet tölti be, amit Athéna Parthenos a görögben. Ugyancsak a föltételezett kapcsolatot erősíti a két kép különbözősége is. Ha pontosan lemásolták volna a görögök az ugariti mintát, akkor Achilles mellett a másik oldalon At̄rt görög párhuzamának, Aphroditénak kellene állnia. Ő azonban a görög eposzban az első perctől kezdve az ellenfél táborához tartozó Paris mellett volt elkötelezve, nem állhatott semmi esetre sem e viszály során Achilles mellé.

Helye üresen is marad, helyette Hérát, mint Athéna küldőjét találjuk a költeményben. A két kép, figyelembe véve a megváltozott helyzetet és az emiatt történt apróbb változtatásokat, alapvető motívumaiban, apróbb mozzanataiban annyira azonos, hogy GORDON azonosítását senki sem vitatja, sőt az utóbbi időben több tanulmány is megerősíti, újabb és újabb bizonyítékot vonultatva föl igazolására.<sup>12</sup> Az eddig elmondottakból tehát úgy tűnik, hogy az ókori keleti Ugarit és a korai görögség közti kapcsolatok vizsgálata terén gyümölcsöző és eredményes mitológiai összehasonlításokkal

<sup>9</sup> GORDON, 1962, 228; CAMPBELL, 1964–65, 32.

<sup>10</sup> GRAY, 1964, 1–10.

<sup>11</sup> GORDON, 1962, 178–81; CAMPBELL, 1964–65, 31–32.

<sup>12</sup> GORDON, 1962, 178–81; CONSIDINE, 1969; WALCOT, 1970.

szemben az alapvető irodalmi motívumok azonosságának bizonyítása holt vágány. Ugyanakkor a jelek szerint az epikus költemények közti kapcsolatokat sem tagadhatjuk teljesen, hiszen a két kép azonossága azt sugallja, hogy a költemények stílusát illetően érdemes vizsgáldni.

Érdekes módon az eddigi kutatás éppen ezt a területet hanyagolta el leginkább. Lényegében stílus terén az ókori keleti és a görög epikus költeményeket illető vizsgálatok bizonyos fordulatok összehasonlítására korlátozódtak.<sup>13</sup> A görög epika néhány többször visszatérő fordulata állítólag már megtalálható az ugariti költeményekben is. Ilyen például a görög ἄλλο δέ τοι ἐρέω Pl. Ilias I. 297. Od. XVI. 259, XVII. 548. Ennek megfelelője az ugariti eposzokban a *mtn rgmm argmk*. Másik példa a görög οὐ πᾶν εἶητο ἔπος Pl. Od. XVI. 11, 351. stb. Ugariti megfelelője így hangzik: *bph rgm lyša bšpth hwth*. Az idézett hely érdekessége, hogy a *lyša* szóban az *l* partikula kétes értékű. Gyakrabban használják affirmatív partikulaként, ritkábban negatívként.<sup>14</sup> A döntő érv amellett, hogy itt tagadó partikula, éppen az idézett, tartalmilag azonos görög mondat volt. Ugyancsak érdekes Ba'al jelzője. Ez ugariti nyelven *rkb ʿrpt*. Ezt a kifejezést sokszor a 68. zsoltár 5. versében előforduló *rōkēb baʿarābōt* — sivatagban lakó — kifejezéssel szokták összehasonlítani. Később nyilvánvalóvá vált, hogy az ugariti *ʿrpt* jelentése „felhő” (akkád: urpitu, héber: ʿarāfel). A *rkb*-ot ellenben „lovagló”-nak (arab: rakiba) értelmezték, így lett Ba'al „felhőkön lovagló”, majd a *rākib* értelmezésének fejlődésével „felhőn trónoló”. ULLENDORFF kimutatta az etióp nyelvre utalva,<sup>15</sup> hogy ott az *rkb* gyök alapjelentése „gyűjteni”, „összeállítani”, ugyanezt a jelentést hordozzák a derivált igealakok a héberben, arabban és szírben. Így a *rkb ʿrpt* jelentése „felhőgyűjtő” lenne, azaz görögül *νεφεληγερέτης*. Sajnos minden kétséget kizáróan nem lehet eldönteni, hogy ez a fordítás-e a helyes vagy pedig az előző, nyelvileg és tartalmilag mindkettő lehetséges. A fordítók többségével a magam részéről a „felhőn trónoló” jelentést tartom helyesnek.

Már CAMPBELL és WALCOT utalt azonban arra, hogy az ilyen fordulatok összehasonlítása veszélyes fegyver. Él jelzője ugyanis az ugariti költeményekben *ab adm* és *ab bn il*. „Embernek” és „istenek” atyja. Görögül *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. A hasonlító itt mindig megfélelkezik arról, hogy az *egységes* görög fordulat nem található meg ugaritban, csak a fent említett *két* titulussal, valamint arról, hogy ugyanígy emlegetik a hettita Kumarbit is. Nemcsak ez az egy hasonló fordulat mutatható ki a görög és hettita epikus költemé-

<sup>13</sup> CAMPBELL, 1964—65, 43; GORDON, 1962, 162—63; WALCOT, 1970, 111—118.

<sup>14</sup> GORDON, 1965, 76, 108, 117.

<sup>15</sup> ULLENDORFF, 1963—64, 242—47.

nyekben. MC NEILL több azonos kifejezést gyűjtött össze,<sup>16</sup> melyek között az az egyetlen különbség, hogy az egyik görögül van, a másik hettitául. Márpedig a hettita epikus költeményeket senkinek sem jutott eddig eszébe Homéroszhoz hasonlítani, hanem csakis Hésiodoszhoz.<sup>17</sup> Mindenesetre a fordulatok vizsgálata arra ösztönöz minket, hogy az ugariti és görög eposzok kapcsolatának vizsgálatakor nem szabad elfeledkeznünk az epikus stílus egyéb kérdéseiről sem.

Már az ókorban születtek olyan epikus alkotások a homérosi művek keletkezése után, amelyek szerzői az Iliast és az Odysseiát tartották mintaképnek, azokat tekintették a legtökéletesebb műveknek, azért saját költeményeik megalkotásakor tudatosan utánozták ezt a két eposzt. Ilyen szerző volt VERGILIUS. Nem mondhatjuk azonban, hogy ez csak az ókorban volt így. Ezt az eljárási módot követte ZRÍNYI Miklós is, amikor *Szigeti veszedelmét* írta, sőt PETŐFI Sándor is a *Helység kalapácsa* c. komikus eposza költésekor. Eljárásukban közös volt, hogy mindannyian tudatosan alkalmazták az ún. eposzi kellékeket, azaz törekedtek arra, hogy művükben megtalálhatóak legyenek azok a stílusjegyek, amelyek a közhiedelem szerint eposszá teszik az epikus költeményt, amelyeknek meg kell lenniük minden eposzban.

A következőkben azt fogom megvizsgálni, hogy ezek az eposzi kellékek, amelyek természetesen Homérosznál megtalálhatók, előfordulnak-e az ugariti epikus alkotásokban, vagy sem, és ha előfordulnak, akkor ez a hasonlóság kizárólag az ugariti és homérosi eposzok között áll-e fenn, melynek alapján további következtetéseket lehet levonni, vagy pedig sem.

Elsőként vegyük szemügyre a hasonlatokat. Az ugariti Keret-eposzban található például egy több soros hasonlat, melynek révén *Mt Hry* szépségéről kapunk képet. Ugyanígy találhatunk hosszú hasonlatot a mezopotámiai Gilgameš-eposzban a VI. táblán, ott Ištár istennő szépségének érzékeltetésére. Föltétlenül el kell azonban ismerni, hogy sem az ugariti, sem az akkád eposzban található hasonlatok nem vehetik föl a versenyt Homéros hasonlataival, jóval egyszerűbbek, darabosak, fejletlenek. WEBSTER azonban azt is kimutatta az *Early and Late in Homeric Diction*<sup>18</sup> c. cikkében, hogy a homérosi hasonlatok egy része régi rövid hasonlatokból fejlődött ki, és az így kifejlődött hasonlatok mintájára költötte Homéros a többit. Ez után nézzük a részletezett csatajeleneteket. Az ugariti °Anat és Ba'al ciklusban a II. °Anat jelzésű táblán olvashatunk egy véres harcról. °Anat istennő csatázott két város ifjúságával és hatalmas pusztítást vitt véghez

<sup>16</sup> MCNEILL, 1963, 237.

<sup>17</sup> WALCOT, 1966.

<sup>18</sup> WEBSTER, 1956.



köztük. Párviadalra több példa is van, pl. Ba'al és Mót, Ba'al és Jamm között. Nagy csata leírása található azonban az indiai *Mahábhárata* VI. részében is.

Következnek a csodás előjelek. Az ugariti 49. tábla III. kolofonjában olvashatjuk, hogy 'Anat istennő álmában azt látta, hogy a folyókban tej és méz áramlott víz helyett. Ebből az előjeltől következtetett arra, hogy Ba'al sorsában fordulat állott be. Ugyanígy egy csodás jel, az égből jövő búzaeső tudatja Utnapištimmel a *Gilgameš-eposz* XI. tábláján, hogy be kell szállnia a bárkába.

További eposzi kellék az isteni beavatkozás. Az ugariti Aqhat költeményben a kovács isten csodálatos íjat ad Aqhatnak, a Keret-eposzban Él tanácsot ad Keretnek; amikor beteg, akkor pedig egy új istent teremt, hogy az gyógyítsa meg. Az új isten leszáll Kerethez, és el is űzi betegségét. A Mahábháratában ugyancsak beleavatkoznak az égiek a földiek harcába, amikor Indra fegyvert ad Ardzsunának.

Eposzi kellékek a jóslatok is. Keretnek megjósolja Él, az ugariti főisten, hogy hány gyermeke fog születni. Hasonlóképp megjósolja Lämminkäinen is az anyjának, hogy hajkeféjéből vér fog csurogni, ha őt valami baj éri.

Az epikus költészet jól ismert jellemzői az állandó jelzők. Az ugariti költeményekben 'Anat jelzője *bllt*, azaz „szűz”, Él jelzője *ltpn*, *dpid* „kegyes” és „jószívű”, *ab adm*, *ab bn il*, az emberek és istenek atyja. A *Kalevala*ban Väinämöinen állandó jelzője *vaka vanha*, „komoly öreg”.

A homérosi költemények nagy részét teszik ki az ismétlések. Az ugariti költemények egyik jellegzetes ismétlési típusa a parancs, annak teljesítése, az üzenet, annak megismétlése a hírnökök által stb. Másik ismétlési típust jelentenek az állandó fordulatok, pl. ha valaki valahová elmegy. azt mindig így írják le az epikus költemények: *'edk pnm ytn* (aztán arcát erre és erre felé adja). Mindkét fajta ismétlés megtalálható más epikus költeményekben is, így pl. az *Enūma elišben*, a babiloni teremtetéseposzban az I. tábla 140. sora körül található 10 soros rész megismétlődik a II. tábla 20. és 30. sora között. Ugyancsak az akkád epika egyik állandó fordulata a „beszélni kezdett” kifejezésére: *pāša ippuš* (száját csinálta). Az ismétlések pl. MARÓT Károly véleménye szerint is orális kezdetekre utalnak, nem tudatos költői működés termékei.<sup>19</sup>

Problematiszus az *in medias res* szerkesztés elve. Ezt a homérosi eposzokra jellemző szerkesztési módot az ugariti eposzoknál nem találhatjuk meg. Ennek nem az az oka, hogy a táblák töredékesen maradtak ránk, elejük rendszerint hiányzik. Az eposzok cselekményéből világos, hogy a cselek-

<sup>19</sup> MARÓT Károly, 1964.

ménysorozatot kezdetétől fogva tartalmazták, nem az eseménysorozat sűrűjébe vágva kezdődtek a költemények. Az *in medias res* kezdetet más eposzok esetében sem találjuk meg. Ezek szerint ez a szerkesztési mód a görög eposzok stílusbeli újítása lenne? Nem valószínű. Kézenfekvőbb az a megoldás, hogy a görög epikus költemények is a kezdetétől fogva tartalmazták a trójai eseménysorozatot, csak az epikus ciklusból a Kypria, a láncolat Ilias előtti tagja elveszett. Valószínűleg a Kypria nem *in medias res* kezdődött, de ezt a szöveg hiányában kézzelfoghatóan nem lehet bizonyítani, bár Proklos szavai nagyon valószínűvé teszik.<sup>20</sup> Most, mielőtt tovább folytatnám a megkezdett vizsgálódást, föltétlenül hangsúlyozni kell, hogy az eddig felsorolt epikus kellékeket, az *in medias res* kivételével, amit sem ugaritban és a valószínűség szerint sem a görögöknél nem találhatunk meg, mind megtalálhatjuk más eposzokban is, akár a mezopotámiai, akár az ind, akár a finn epikus költeményekben. Legmeglepőbb azonban az, hogy a hettita eposzokban az eddig felsorolt eposzi kellékekből csak nagyon keveset találhatunk meg.

E rövid megjegyzés után szeretném folytatni a két utolsó eposzi kellékel, az invokációval és a propozícióval. Ez a kettő a legfontosabb talán, hiszen már SCHADEWALDT is kimutatta,<sup>21</sup> hogy a görög énekesek éneküket mindig azzal kezdték, hogy fohászkodtak az istenhez segítségért, és megmondták, miről fognak énekelni. Az istenekhez való fohászkodás és a téma-megjelölés mindig a mű elején keresendő ezek szerint, az ugariti táblák töredékes volta pedig azt jelenti, hogy szinte alig maradt ránk költemény, amelynek az elejét ismernénk. Ilyen tulajdonképpen csak egy van, a Nikkal isten házasságát elbeszélő mű, a 77. táblán. Egy másik, amit Šahar és Šalim címem ismerünk, az 52. táblán maradt fenn, az elejével együtt maradt ugyan fenn, de sajnos a szöveg elég töredékes, pontosan rekonstruálni nem lehet. AISTLEITNER József a szövegről írt tanulmányában annyit megállapít, hogy a bevezető nyolc sora a továbbiaktól élesen elválik, himnikus bevezető rész.<sup>22</sup> Első két sorának fordítása így hangzik: Hívom a kegyes és szép isteneket, Šrm fiait. (A *šrm* értelmezése bizonytalan.) Ez a két sor arra utal, hogy a szöveg előtt álló rész invokáció. Ezt a föltételezést az első két sor után álló további hat töredékes sor, melyeket összefüggően lefordítani nem lehet, nem cáfolja.

A 77. tábla elején fennmaradt szöveg viszont félreérthetetlen, fordítása így hangzik: Nikkalt és Ibet éneklek, a nyár királyát, a termékenység

<sup>20</sup> Ez természetesen az epikus ciklus egészére vonatkozik. Az egyes előadások azonban nem tartalmazhatták a teljes epikus ciklust, csak egy részét, így természetes „*in medias res*” kezdődtek.

<sup>21</sup> SCHADEWALDT, 1944, 54–78.

<sup>22</sup> AISTLEITNER József, 1953, 285–312.

királyát. Ezután ettől a két sortól élesen elválva kezdődik maga a költemény.

Ezek értelmében elmondhatjuk, hogy az invokációra és a propozícióra ugaritban is találhatunk példát. Ez azért fontos, mert másutt sehol sem, legalábbis ami a Homéros előtti vagy a vele egyidőben megszülető keleti eposzokat illeti, sem pedig a Kalevalában nem találhatjuk ennek nyomát.

Kivétel azonban a hattita Ullikummi éneke. A szöveg kezdete így hangzik: „Kumarbiról éneklek, az istenről, kinek fejében bölcs gondolatok vannak, aki azokat eszével kitalálja, az istenek atyjáról.”<sup>23</sup> Evvel a hattita propozícióval kapcsolatban meg kell említenünk, hogy a hattita eposzköltészet és az eposzokban elmondott mítoszok igen sokat köszönhetnek a hurritáknak, a hurriták pedig a második legfontosabb elemét képezték Ugarit lakosságának a sémiták után.<sup>24</sup> Így tehát okunk van föltételezni, hogy a hattita eposz élén álló propozíciónak köze van az ugariti költemény élén álló propozícióhoz, de ennek taglalása nem célja a jelen előadásnak. WEBSTER már kimutatta, hogy az ókori Közel-Kelet és Mykéné között a kereskedelmi utakon nemcsak árucikkeket szállítottak, hanem a személyes kapcsolatok révén megismерkedtek egymás gondolataival és irodalmával is. WEBSTER a mykénéi költészetről bizonyította, hogy mindaz, amit Homérosnál találhatunk, és a keleti irodalmakban is megvolt, annak szükségszerűen meg kellett lenni a mykénéi költészetben is.<sup>25</sup> Ennek alapján azt a következtetést kell levonnunk, hogy az invokáció és a propozíció a mykénéi költészet kelléktárához is éppúgy hozzátartozott, mint a többi eposzi kellék. Az ugariti és a görög invokációk és propozíciók között az a különbség (eltekinthetve attól, hogy a görögök már jóval magasabb fejlettségi fokon állnak, sokkal művészesebbek), hogy a kettő a görögben együtt található, összeforrvá, az ugaritban pedig külön-külön. Ez a különbség azonban nem általános érvényű, hiszen pl. a homérosi himnuszok nagy részének elején is csak propozíció található. Ez azt jelenti, hogy az invokáció és a propozíció a görögben sem járt mindig föltétlenül együtt. Az Aphroditéhez írt himnuszt itt csak idézem DEVECSERI Gábor fordításában:<sup>26</sup>

Tisztes, aranykoszorús, szép Aphroditét dalolom most,  
Őt, akinek birodalma a tengeri Kypros egészben,  
minden várával.

<sup>23</sup> GÜTERBOCK, 1951, 147.

<sup>24</sup> GRÖNDAHL, 1967.

<sup>25</sup> WEBSTER, 1958, 91–136.

<sup>26</sup> HOMÉROSZ, 1960, 831.

Ez a kezdet lényegében nem különbözik sem az ugariti 77-es tábla kezdetétől, sem a hettita Ullikummi ének első soraitól. MARÓT Károly megvizsgálta az invokációkat és a propozíciókat. Arra az eredményre jutott, hogy ezek szövege rímel, a rím pedig a mágia kelléktárához tartozik, tehát az invokációknak és a propozícióknak mágikus jelentőségük van.<sup>27</sup> BÖHMÉnek<sup>28</sup> és MARÓT Károlynak az is föltűnik, hogy a költő a prooimiumban egyes szám első személyű névmást használ. Számukra érthetetlen az Ilias II. 490. sorában ez a fordulat: „ha nekem ércszívem lenne”, valamint ugyanitt a 488. sorban: „én nem tudnám elbeszélni”. MARÓT Károly ebben a sámánisztikus *Én* megnyilvánulását látja. Ezzel az okfejtéssel szemben a tárgyilagos vizsgálódónak azt kell először is észrevennie, hogy valóban vannak olyan invokációk, amelyekben rímeket fedezhetünk föl, de ezek valószínűleg csak az indoeurópai nyelvekre jellemző egyeztetési szabályokból következnek. Az invokációk többsége esetében hiába is keresnénk rímeket, nem találunk. Idetartoznak a legismertebbek, pl. a két homérosi eposz elején található invokációk. Ugyancsak rímtelen APOLLÓNIOS RHODIOS mindkét invokációja, művének I. és III. éneke elején található egyaránt. Igaz az, hogy az *Aeneis* VII. énekének 645. sorában található rím, de ezt két azonos igealak okozza, úgyhogy a rímet szinte ki sem lehetett kerülni. Nincs rím azonban a VII. ének 39. sorában található invokációban. Nem akarom tagadni a költészetben megtalálható mágiát, de ebben az esetben úgy érzem, hogy a fönti következtetés hibás általánosítás alapján lett levonva, a rendelkezésre álló anyag egy részének figyelmen kívül hagyásával. Ha az *Ilias*ban a hajókatalógus előtt álló invokációt tehát nem a mágia egyik megnyilvánulásaként fogjuk föl, hanem irodalmi toposzként, akkor úgy érthetjük, ahogy a legkézenfekvőbb, ahogy azt a szövegből kiolvashatjuk: Homéros emberi ereje kevés a nagy föladathoz, ezért az isten segítségét kéri. Az egyes szám első személyt pedig azért használja Homéros, mert végül is ő énekel. Ezt megmondja világosan: ἀρχὸς αἰ νηῶν ἐρέω νῆάς τε προπάσας. DEVECSERI Gábor fordításában: „Hát a hajó-vezetőket mondom s mind a hajókat.” Az ige, amit használ: ἐρέω, magyarul: „mondom”. Ugyanaz az egyes szám első személy, amelyet az ugariti énekes használ: *ašr*: „éneklek”. Ugyancsak ezt mondja a hettita énekes is. Az *Én* magyarázata tehát nem a sámánhitben rejlik, hanem a görög epika által követett mintában.

Összefoglalva az elmondottakat megállapíthatjuk, hogy azok a formai elemek, amelyek Homéros epikáját jellemzik, megtalálhatók az ugariti

<sup>27</sup> MARÓT Károly, 1960, 72–76, 78, 103–105, 351–355, 459.

<sup>28</sup> BÖHME, 1937.

epikus költeményekben is kivétel nélkül. WEBSTER fönt említett okoskodását figyelembe véve ugyanezeknek a formai elemeknek meg kellett lenniük a mykénéi költészetben is. Ez a tény azonban nem jogosít minket föl arra, hogy túlzó következtetéseket vonjunk le, hiszen amint láttuk, az úgynevezett eposzi kellékek nagy része más eposzoknál is megtalálható. Lényeges egyezés az invokáció és proposíció megléte, ez esetben azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a görögökön kívül az ugaritiak még a hettitáknak is például szolgáltak. A hettiták és ugaritiak proposíciója közt nagy különbség nincs, de a görögök az eltanult formát minőségileg magasabb szintre emelték.

*Miklós Maróth*

#### UGARIT EPIC STYLE, GREEK EPIC STYLE

Having solved the Ugarit texts, the researchers exaggerated the importance of search for similarities between the Ugarit and Homeric epic poems. Today, on the basis of the correctly interpreted texts, we can state that it is untenable to insist on any identity of contents. Not even the similarities between certain locutions allow us to draw far-reaching conclusions since such similarities exist not only between the Ugarit and Greek but also in the Hittite and Greek epic poems. Examining the stylistic properties of the epic poems, namely the epic requisites, we find that these characterize almost all epic poems, except for the invocation and proposition which occur exclusively in the Greek, Hittite and Ugarit epic poems. This circumstance may be attributed to similar singing traditions and customs.

- AISTLEITNER József  
 1953 *Götterzeugung in Ugarit und Dilmun*. Acta Or. Hung. 3, 285—312.  
 1963 *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*. Berlin.
- BÖHME, R.  
 1937 *Prooimion*.
- CAMPBELL, A. F.  
 1964—65 *Homer and Ugaritic Literature*. Abr-Nahrain 5, 29—56.
- CONSIDINE, P.  
 1969 *The Theme of Divine Wrath in Ancient East Mediterranean Literature*. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 8 (Incunabula Graeca, 38). Roma. 85—159.
- GORDON, C. H.  
 1955 *Homer and Bible*. HUCA 26, 43—108.  
 1955 *Ugarit and Caphtor*. Minos 3, 126—32.  
 1962 *Before the Bible*. London.  
 1963 *The Mediterranean Factor in the O. T. Suppl. to Vet. Test., Congress Vol. Bonn*. 1962. Leiden.  
 1965 *Ugaritic Textbook*. Roma.
- GRAY, J.  
 1964 *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*. Leiden.
- GRÖNDAHL, F.  
 1967 *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*. Roma.
- GÜTERBOCK, H. G.  
 1951 *The Song of Ullikummi*. JCS 5.
- HOMÉROSZ  
 1960 *Iliász és Odüsszeia*. Fordította Devecseri Gábor. Bp.
- MARÓT Károly  
 1960 *Die Anfänge der Griechischen Literatur*. Bp.  
 1964 *Az epopeia helye a hősi epikában*. Bp.
- MOSCATI, S.  
 1961 *Die altsemitischen Kulturen*. Stuttgart.
- Mc NEILL  
 1963 *The Metre of the Hittite Epic*. Anatolian Studies. 13.
- SCHADEWALDT, W.  
 1944 *Von Homers Welt und Werk*. Leipzig.
- ULLENDORFF, E.  
 1963—64 *Ugaritic Studies within their Semitic and Eastern Mediterranean Setting*. Bulletin of the John Rylands Library 46, 242—247.
- WALCOT, P.  
 1966 *Hesiod and the Near East*. Cardiff.  
 1970 *The Comparative Study of Ugaritic and Greek Literatures*. II. UF 2, 273—75.
- WEBSTER, T. B. L.  
 1956 *Early and Late in Homeric Diction*. Eranos 4.  
 1958 *From Mycenae to Homer*. London.

## A GÖRÖG TÁRSADALOM FEJLŐDÉSE

## A 12—8. SZÁZADBAN

A címben jelzett fejlődés áttekintésének természetes kiindulópontjaként a közvetlenül megelőző állapot, a mykénéi kor társadalma kínálkozik. Ezt a fejlődési szakaszt kivételesen fontossá teszi az a körülmény, hogy ez az első osztálytársadalom a görögség (ha nem is a görög föld) történetében. Szokásos jellemzése a legutóbbi időkig általában kimerült abban a kissé sablonos minősítésben, hogy korai, fejletlen, vagyis ókori keleti típusú *rabszolgatartó* társadalommal van dolgunk; ehhez többnyire kapcsolódott a bomló nemzetségi szervezet szerepének hol erősebb, hol gyengébb hangsúlyozása is.<sup>1</sup> Az ilyen és hasonló meghatározások a legutóbbi időkig elég bizonytalanok, gyenge megalapozottságúak voltak, s többnyire csak általános jellegű elméleti elképzelésekre támaszkodhattak, amelyekbe a konkrét forrásanyag egy része úgy-ahogy beleilleszthető volt. Az utóbbi két évtized elmélyülő kutatásai — amelyek szerencsésen találkoztak az ókori társadalomtörténet elméleti kérdéseinek újszerű felvetésével — erőteljesebben hangsúlyozzák az *ókori keleti* jelleget,<sup>2</sup> megfelelően az egyre világosabban felderíthető tényeknek, valamint annak a fokozódó figyelemnek is, amelyben az ázsiai tulajdonforma és termelési mód kérdése a történettudományban részesül.<sup>3</sup> A mykénéi görögség helye, fontossága a társadalmi fejlődés történetében ebben a megvilágításban különösen kiemelkedőnek mutatkozik: közvetlen elődjével, a (tőle társadalomtörténetileg egyelőre el sem választható) minósi Krétával együtt egyetlen megfogható, fejlett példája Európában az ázsiai termelési módnak és a ráépülő osztálytársadalomnak (eltekintve az etruszok sokat emlegetett, de meglehetősen bizonytalan esetétől), s ami még fontosabb: a következő periódussal való kapcsolatában

<sup>1</sup> L. pl. THOMSON, 1949, 412; SZERGEJEV, 1951, 66; GYAKOV-NYIKOLSZKIJ, 1954, 218; VILÁGTÖRTÉNET, 1962, 402.

<sup>2</sup> VENTRIS-CHADWICK, 1956, 106; WEBSTER, 1958, 11; TYUMENEV, 1959, 58; PAGE 1959, 178; STARR, 1962, 42; VERMEULE, 1964, 232; FINLEY, 1970, 30, 47.

<sup>3</sup> Úttörő jelentőségűek TÖKEI, 1965, 1968, 1969.



egyetlen megfogható esetét képviseli az ázsiai és antik forma egymást váltásának. (Egyébként az elmélet síkján erőteljes hangsúlyozást kapott az is, hogy az egyetlen lehetséges átalakulási esetről van szó,<sup>4</sup> s ez az egyedüliség legalábbis Európa és a Közel-kelet viszonylatában a tényleges megvalósulást tekintve gyakorlatilag érvényesnek is tekinthető.) Ezek a szempontok indokolják, hogy bevezetésként — ha csak vázlatosan is — megrajzoljuk a mykénéi társadalom és gazdasági élet képét.

Egy ilyen vázlat erősen problematikus jellegű. A mykénéi kor kutatása immár száz éve folyik, elsősorban a régészet keretén belül, annak módszereivel és lehetőségeivel, gazdag és sokoldalú képet tárva elénk a kor anyagi kultúrájáról.<sup>5</sup> A mykénéi történelemre vonatkozó igen kisszámú külső történeti forrástól<sup>6</sup> eltekintve a régészeti anyagot csak legújabbban — alig két évtizede — egészíti ki a kor immár elolvasható és nagyjából meg is érthető írásos emlékeinek forrásanyaga.<sup>7</sup> A lineáris B dokumentumokból sok adatot kapunk a tulajdonviszonyokra, a társadalmi szervezetre, sőt a politikai szervezetre vonatkozólag is, — ezek pontos értelmezése azonban többnyire már egyenkint is problematikus, összképbe rendezésük pedig máig sem megoldott feladat.<sup>8</sup> Minden összefoglaló jellemzés ezért marad szükségképpen hipotétikus jellegű, inkább csak a kutatás pillanatnyi állását (s azon belül is *egy* álláspontot) tükröző kísérlet. (A kiindulópont bizonytalansága természetesen fokozottan kihat a fejlődés további szakaszainak ábrázolására is, amelyekre vonatkozólag — még századokon keresztül — még kevesebb és bizonytalanabb forrásanyaggal rendelkezünk.)

A források alapján a legkonkrétabb, legteljesebb képet a gazdasági életről kaphatjuk. A mezőgazdaság és ezen belül a földművelés az élet alapja az Égeikumiban már a neolitikum kezdeteitől fogva. A megművelt föld kiterjedése viszonylagosan nem nagy, s főleg nem látszik lényegesen nagyobb-nak annál a területnél, amelyet már a neolit és korai bronzkorban is megműveltek. A mykénéi korban is általában csak az alacsonyabb fekvésű, könnyebben megdolgozható (alluviális és neogén) talajú területeket vették művelés alá; jellemző, hogy a mykénéi kor települései általában nem helyez-

<sup>4</sup> TÖKEI, 1968, 119, 126; 1969, 12, 18, 21.

<sup>5</sup> A régészeti anyag áttekintéséhez: FIMMEN, 1924; KARO, 1935; WACE, 1949; MATZ, 1950, 1956; MYLONAS, 1957; VERMEULE, 1964; TAYLOUR, 1964.

<sup>6</sup> Az egyiptomi források: BREASTED, 1906; a hettiták: SOMMER, 1932.

<sup>7</sup> A megfejtés publikálása: VENTRIS-CHADWICK, 1953; a megfejtés története: CHADWICK, 1958. A fontosabb szövegkiadások: EVANS, 1909, 1952; CHADWICK—KILLEN—OLIVIER, 1971; BENNETT, 1955, 1953, 1958; CHADWICK, 1962; GALLAVOTTI-SACCONI, 1962.

<sup>8</sup> Kísérletek az átfogó ábrázolásra: VENTRIS—CHADWICK, 1956; DOW, 1960; PALMER, 1961; VERMEULE, 1964; TAYLOUR, 1964; STUBBINGS, 1964, 1965 a, 1965 b.

kednek el 400 m-nél magasabban, bár saját megművelt földterületükhöz viszonyítva többnyire az azok melletti magasabb pontokat foglalják el.<sup>9</sup>

Az Égeikum mediterrán jellegének megfelelően a gabonatermelés (búza, árpa) mellett, amelyet már a korai bronzkor óta ekével folytattak, nagy szerepe volt a szőlő, olajfa, füge stb. termesztésének, általában a kertművelésnek, amelyben (már az előző századok, a krétai civilizáció felvirágzása óta) egyre jelentősebb helyet foglalt el a különféle fűszernövények, illatszer- és festékanyagokat szolgáltató növények termelése is.<sup>10</sup> A földművelés alapvető volta mellett komoly szerepet játszott az állattenyésztés is, amelynek valószínűleg változatos formáival számolhatunk. A megművelt területektől távolabb eső erdők, hegyi bozótok, legelők hasznosítására (mint későbbi korokban is) a kecske- és juhtenyésztés, s részben talán a sertés-tenyésztés adott lehetőséget, általában külterjes formában; belterjesebb lehetett a földművelés szükségleteihez kapcsolódó szarvasmarha-tenyésztés és még inkább az arisztokrácia katonai és reprezentatív igényeit kielégítő lótarás.<sup>11</sup>

Figyelemreméltó jelenség, hogy a földművelés és az állattenyésztés egyaránt jelentős mértékben szolgáltatott az iparban felhasználható és kereskedelmileg hasznosítható anyagokat; ez teljesen összhangban áll azzal a viszonylag nagy, sőt kiemelkedő szereppel, amelyet az ipar és kereskedelem a mykenéi kor gazdasági életében játszott.<sup>12</sup>

Az ipar fejlettségéről sokoldalúan tanúskodik a régészeti emlékhagyomány. A tárgyak sokfélesége és kivitelezésük színvonala a differenciálódás és specializálódás magas fokára enged következtetni; ezt a lineáris B szövegek iparosokra vonatkozó terminológiájának gazdagsága egyértelműen bizonyítja is.<sup>13</sup> Mindenekelőtt a fémművesség ért el magas fokot: a korszak központi fontosságú technikai alapanyagának, a bronznak a feldolgozásában az egyszerű kovácsmesterség kezdeti egységéből egész sor specializált iparág nőtt már ki, a fegyverek és eszközök készítésében éppúgy, mint a nemesfémeket feldolgozó, ékszereket, díszeket gyártó szakmában.<sup>14</sup> A bronzeszközök kiterjedt használatának hatása nyilván érvényesült a kő megmunkálásának fellendülésében, az építészet és a kőanyagok másféle feldolgozásának minden területén: a monumentális váraktól és fényűző paloták-

<sup>9</sup> HOPE SIMPSON, 1965.

<sup>10</sup> HEICHELHEIM, 1958, 150; VENTRIS-CHADWICK, 1956, 129; RICHTER, 1968, 87; VERMEULE, 1964, 178, 317.

<sup>11</sup> VENTRIS-CHADWICK, 1956, 105, 195; PALMER, 1963, 164; RICHTER, 1968, 32.

<sup>12</sup> Jellemző a textilipar példája: KILLEN, 1964.

<sup>13</sup> VENTRIS-CHADWICK, 1956, 133.

<sup>14</sup> VENTRIS-CHADWICK, i. h.; VERMEULE, 1964, 94, 133, 225; TAYLOUR, 1964, 126, 141.

tól a finoman vésett pecsétkövekig számtalan szemléletes példát láthatunk erre.<sup>15</sup> A luxusszintet elérő műipar jellegzetes példáját szolgáltatja az ekkoriban virágkorát élő elefántcsont-faragás is.<sup>16</sup> Ha közvetettebb formában is, de a textilipar jelentőségét is bizonyítja a forrásanyag.<sup>17</sup> A legrégibb és bizonyos értelemben legalapvetőbb iparágban, a fazekasságban ugyancsak megnyilvánulnak a kor lehetőségei és követelményei: a magas iparművészeti szintű keramika tömege és elterjedése a távoli leletekben mutatja, hogy piacra készült, a kereskedelem számára.<sup>18</sup> A feldolgozás, az ácsmesterség fejlődésével kapcsolatban elég, ha két legfontosabb, legspecializáltabb ágára, a hajó- és kocsikészítésre utalunk, amelyeknek kivételes jelentősége volt a kereskedelem és harcászat terén betöltött szerepük miatt.<sup>19</sup>

Ennek a gazdag, sokágúan fejlett, differenciált iparnak a viszonylagos súlyát a gazdasági életen belül még növelte az erőteljes kereskedelmi beállítottság. Bár a mykenéi társadalom belső életét valószínűleg nagyrészt még önellátó természeti gazdálkodás jellemezte, más területekhez való viszonyában a kereskedelmi kapcsolatok szerepe a kor általános színvonalához mérten kivételesen nagy volt. Az Égeikum fejlődésének legfontosabb gyorsító tényezője egyébként is éppen földrajzi helyzetéből következő kereskedelmi közvetítő szerepe volt, mind a megelőző évezredben, mind ebben a korban.<sup>20</sup>

A mindenütt közvetlen közelben levő tenger kivételesen nagy és kedvező lehetőségeket kínált a közlekedés és kereskedelem számára. A lakosság intenzív alkalmazkodása a tengerhez igen régi időkre nyúlik vissza: már a neolitikumban megállapíthatjuk, hogy a tenger táplálékforrásként (saliagosi halászat)<sup>21</sup> és kereskedelmi útként (a mélosi obszidián szállítása)<sup>22</sup> egyaránt jelentős szerepet játszott. A korai kyklasi kultúra tengerészei már földközi-tengeri méretű utakat tettek meg,<sup>23</sup> Kréta pedig fénykorában intenzív kereskedelmi hálózatot épített ki, amely nemcsak az Égei-tenger egész környezetét fogta át, hanem szoros kapcsolatokat tartott fenn a közel-keleti

<sup>15</sup> MATZ, 1950, 275; VERMEULE, 1964, 90, 116, 156, 214, 223; TAYLOUR, 1964, 89, 123; GRAHAM, 1960; SULZE, 1958.

<sup>16</sup> KANTOR, 1960; VERMEULE, 1964, 218; TAYLOUR, 1964, 130.

<sup>17</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 49, 313; VERMEULE, 1964, 178; KILLEN, 1964; TAYLOUR, 1964, 121; MARINATOS, 1967, 15.

<sup>18</sup> WACE—BLEGEN, 1939; FURUMARK, 1941 a, 1941 b; MATZ, 1950, 268, 296; VERMEULE, 1964, 105, 130, 203, 221; TAYLOUR, 1964, 45.

<sup>19</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 313; VENTRIS, 1955; VERMEULE, 1964, 156, 173, 258, 261; TAYLOUR, 1964, 103, 119, 140, 162; WIESNER, 1968, 40; MORRISON—WILLIAMS, 1968, 7.

<sup>20</sup> LEHMANN, 1932; HEICHELHEIM, 1958, 120; STARR, 1962, 42; JUNGE, 1961, 79, 125, 146; VERMEULE, 1964, 254; TAYLOUR, 1964, 148; CLARK, 1965, 134.

<sup>21</sup> EVANS—RENFREW, 1968.

<sup>22</sup> VERMEULE, 1964, 12; TAYLOUR, 1964, 149; RENFREW—CANN—DIXON, 1965.

<sup>23</sup> SCHACHERMEYR, 1955, 174; VERMEULE, 1964, 54; FINLEY, 1970, 22.

civilizációk területével is (Egyiptom, Szíria – Palesztina).<sup>24</sup> Ezt az örökséget vette át a görögség, amely néhány század fejlődése során maga is teljesen akklimatizálódott a tengerhez.<sup>25</sup>

A mykénéi görögök már a krétaiak által kiépített kapcsolatokra és útvonalakra támaszkodhattak, miután a XV. században az Égei-tenger fölötti hegemonia átszállt rájuk, de ezeket több irányban tovább is fejlesztették. Elsősorban a kerámialeleteken mérhető le az intenzív mykénéi kereskedelem területe, amely nyugaton Sziciliától és Dél-Itáliától kiterjedt keleten Trójiáig, Ciprusig, Szíriáig és Egyiptomig.<sup>26</sup> Az ipari áruk közt találjuk a kerámia mellett a kőedényeket, fajánsz tárgyakat, nemesfém és bronzkészítményeket, elefántcsont-faragványokat, bíborfestéket is; a mezőgazdaság pedig olajat, bort, festék-, illatszer- és fűszernövényeket (sáfrány, menta, koriander stb.) szállított.<sup>27</sup> A régészeti anyag azt is tanúsítja, hogy ezzel a kivitellel jelentős behozatal is járt keletről;<sup>28</sup> de az anyag persze kereskedelmi mérleg felállítására nem ad elég alapot. A Földközi-tenger szűkebb körén messze túlnyúló – bár nyilván csak közvetett – kapcsolatok észak felé elérték a brit szigeteket és a Keleti-tenger partjait: északon mykénéi eredetű tárgyak, a mykénéi területen pedig mindenekelőtt a borostyánkőleletek mutatják, milyen messze nyúltak a kereskedelem útjai.<sup>29</sup> A Közép-, Észak- és Nyugat-Európa barbár területeivel folytatott kereskedelmet azonban nem dísz tárgyak, ékszerek vagy más különlegesek tették fontossá, hanem a réz- és ónbányák kiaknázása, a bronzkori civilizáció technikai alapanyagainak szállítása.<sup>30</sup> Ez egyébként minden bronzkori civilizáció számára az egyik alapfeltétellel teszi a távolsági kereskedelem fenntartását, normális funkcionálását.<sup>31</sup> A kréta-mykénéi civilizációban azonban ez az alaptényező abszolút központi szerepre tett szert, és az Égei-tenger vidékét a II. évezred világának messze a legdinamikusabb kereskedelmi súlypontterületévé tette.<sup>32</sup> Nagy kár, hogy míg a kereskedelem területeit és tárgyait jól ismerjük, magáról az árucere mechanizmusáról és a kereskedőkről szinte semmit sem tudunk. Az írásos forrásanyag e tekin-

<sup>24</sup> KÖSTER, 1924; MARINATOS, 1933; KANTOR, 1947, 31; PENDLEBURY, 1951; MATZ, 1962, 23, 41, 43; SCHACHERMEYER, 1967, 30.

<sup>25</sup> LESKY, 1947.

<sup>26</sup> WACE – BLEGEN, 1939; STUBBINGS, 1951; TAYLOUR, 1958.

<sup>27</sup> MARINATOS, 1958 b; JUNGE, 1961, 81, 139, 141; VERMEULE, 1964, 148, 254; TAYLOUR, 1964, 154. Vö. a 24. jegyzetben id. műveket is.

<sup>28</sup> VENTRIS – CHADWICK, 1956, 135; VERCOUTTER, 1954; VERMEULE, 1964, 89, 114, 148, 255, 258, 267, 302; TAYLOUR, 1964, 148; vö. fentebb 24. jegyz. is.

<sup>29</sup> CHILDE, 1958; VERMEULE, 1964, 228; TAYLOUR, 1964, 152.

<sup>30</sup> CLARK, 1952, ch. IX; BUCHHOLTZ, 1958; CHILDE, 1958 a, ch. IX–X.; CLARK, 1965, 147; FINLEY, 1970, 53.

<sup>31</sup> HEICHELHEIM, 1958, 111–124.

<sup>32</sup> JUNGE, 1961, 83; STARR, 1962, 43.

tetben néma, s a keleti párhuzamok csak általánosságban valószínűsítenek egyes mozzanatokat, mint a kereskedelem állami kézben való összpontosítását, a királyi paloták csereközpont szerepét.<sup>33</sup>

A mezőgazdasági és ipari termelésről és a kereskedelemről gazdag és színes, konkrét képünk van — azokon a határokon belül, amelyeket a régészeti forrásanyag konkrét tárgyai szabnak meg. Ezeken túlmenni nehéz, és még nehezebb reális képet alkotni a gazdasági élet keretét alkotó tulajdon- és termelési viszonyokról. A tulajdonviszonyok problémája a mykénológia legtöbbször vitatott kérdéseihez tartozik. Írásos forrásanyag csak egy-két központból maradt fenn, s a legfontosabbra, a földbirtoklás rendszerére vonatkozólag csak a pylosi táblák nyújtanak nagyobb tömegű, összefüggő adategyüttest.<sup>34</sup> Az okmányok terminológiájából kirajzolódnak a földbirtok — vagy földtulajdon — alapkategóriái, a *temenos*, a *ktoina ktimena*, a *ktoina kekemena* (*kekémene*, *kekeimena* v. *kekhémena*?) és a *kama*. Ezeknek a kategóriáknak a gyakorlati jelentése, tartalma azonban máig sem tekinthető megnyugtatóan tisztázottnak.<sup>35</sup> Viszonylag világosnak látszik a *temenos* jelentősége, részint a megjelölés későbbi továbbélése, részint azon tény következtében, hogy a lineáris B szövegekben csak az állam első és (valószínűleg) második embere, a *wanax* és *lawagetas* rendelkezik ilyen földbirtokkal (de nem azonos nagyságú, hanem 3:1 arányú területtel). Hivatali, tisztséghez kötött földbirtokkal van dolgunk, de nem általános alakjával, hanem kivételes, kiemelt helyzetű, a közös földből legelőbbben elkülönített esetével.<sup>36</sup> Úgy látszik, hogy a királyi *temenos* lényegesen nagyobb területet jelentett, mint bármelyik egyéni birtokos földje, — de az egyéni birtokok vagy a damos-földek együttes területével szembeállítva egyáltalán nem volt fölényben. Az uralkodói-állami szektor a földterületnek csak egy, bizonyára jelentős, de nem túlnyomó mennyiségű részét s nem abszolút irányító szerepű elemét jelentette. Az állam gazdasági súlypontszerepe nem földbirtokán és közvetlen mezőgazdasági termelésén alapult elsősorban. A kutatás számára a központi kérdés mindenestre a *ktoina kekemena* és *ktoina ktimena* különbsége, szembenállása.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 110; 133; VERMEULE, 1964, 166; SCHACHERMEYER, 1964; 1967, 65; vö. HEICHELHEIM, 1958, 160.

<sup>34</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 232—274; BENNETT, 1955; GALLAVOTTI—SACCONI, 1962.

<sup>35</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 119; BROWN, 1956; BENNETT, 1956; RUIPÉREZ, 1956, 1957; PALMER, 1963, 186; DEROY—GÉRARD, 1965; TEGYEY, 1965.

<sup>36</sup> Ebben az esetben a terminus kontinuitása bizonyos mértékben megkönnyíti a vizsgálatot; vö. a 34. és 35. jegyzetben id. művekkel. A homérosi korban, ill. az eposzokban megtalálható folytatásra vonatkozólag l. HAHN István tanulmányát a jelen kötetben.

<sup>37</sup> A probléma elméleti vonatkozásaihoz: SARKADY, 1957; HARMATTA, 1959; TÓKEI, 1969; HAHN, 1969.

Az alapvető különbség a gyakorlatban legközvetlenebbül abban a mozzanatban fogható meg, hogy ki vagy mi rendelkezik a *ktoina* gyakorlati felhasználása, megművelőjének (vagy esetleg megműveltetőjének) személye felől, ha a közvetlen tulajdonos (vagy birtokos) átadja másnak. Az alapvető különbség tehát mindenképpen az — illetve abban fogható meg —, hogy a *ktoina kekemenát* a birtokló (használó) személy *paro damo* kapja meg, — bármi is legyen tulajdonképpen a *damos*, és bármit is jelentsen pontosan az *onaton echei*; a *ktoina ktimena* egyes darabjait pedig egyes személyek, pontosabban mindig az adott *ktoinát* birtokló személy (*ktoinoochos*) adják bérbe (vagy óvatosabban fogalmazva: engedik át valamilyen formában használatra) más személyeknek. Ha a két birtokkategória különbségét a teljes bizonyosság igényével próbálnánk megfogalmazni, alig lehetne többet mondanunk, mint azt, hogy egy egyenesen ábrázolva helyzetüket és egymáshoz való viszonyukat, amelynek egyik végpontja a teljes köztulajdont, a másik pedig a teljes magántulajdont jelezné, a *ktoina kekemena* a köztulajdon, a *ktoina ktimena* pedig a magántulajdon felé helyezkednék el, — de hogy milyen távolságban a végpontoktól és egymástól, azt lehetetlen lenne megjelölni. Bizonyos valószínűséggel meg lehetne talán kísérlni egy olyan megfogalmazást, hogy a két kategóriában egyrészt a még végleges érvénnyel fel nem osztott közösségi földet láthatjuk (még ha gyakorlatilag csak egy szűk csoport rendelkezik is fölötté), másrészt az egyéni birtokot (még ha tulajdonjoga nem is vált egészen szilárdná, illetve pontosan megfogalmazottá). A királyi jogok (adóztatás stb.) nyilván kiterjedtek a nagy- és kisbirtokok, saját kezelésben levő és bérbe adott területek egészére, de kérdéses, hogy befolyásolták-e lényegesen a földtulajdonviszonyok alakulását.

Csak röviden utalhatunk a tulajdonviszonyok problémájára a gazdasági életnek a földtulajdonon kívüleső területein. Az iparosok valószínűleg az államnak közvetlenül alárendelve, a királyi-állami háztartás tartozékaiként dolgoztak. Főleg a kovácsoknál figyelhető meg — a fémek állami monopólium jellege következtében — az a helyzet, hogy az anyagot az állam utalja ki, és a készterméket is az államnak kell beszolgáltatni.<sup>38</sup> Ezekben az esetekben lehet, hogy a nyersanyag mellett a műhely, sőt a munkaeszközök is a munkaadó állam tulajdonában voltak; így az iparosok helyzete (személyes szabadságuk ellenére is) erősen függő jellegű lehetett, szűk, csökevényes tulajdonjogokkal. A helyzet azonban nem volt szükségképpen azonos a többi iparágban is. Ebben a vonatkozásban nem hanyagolható el az a mozzanat, hogy a táblákon nemegyszer találkozunk *királyi* és *hadvezéri*

<sup>38</sup> VENTRIS — CHADWICK, 1956, 123, 351; LEJEUNE, 1961.

iparosok említésével.<sup>39</sup> Abból a körülményből viszont, hogy ez a speciális függőség ilyen módon külön ki volt emelve, bizonyos joggal lehet következtetni arra is, hogy voltak olyan iparosok is, akik nem voltak közvetlenül függő viszonyban a *wanaxszal* vagy a *lawagetasszal* szemben. Esetleg más hatalmasságok szolgálatában állottak, vagy önállóak voltak? Nehéz lenne eldönteni, de valószínű, hogy — az egyes iparágak eltérő adottságainak megfelelően különböző mértékben — számolhatunk az anyag-, műhely- és szerszámtulajdon különböző fokozataival, esetleg a teljes önállóságig is.

A mykénéi kor tulajdonviszonyai egészben véve már jelentősen eltávolodtak az ázsiai köztulajdon alapvetőnek tekintett formájától.<sup>40</sup> Bizonyos szempontból az antik tulajdon felé induló fejlődés már elég előrehaladottnak látszik. Az állam, illetve a királyi háztartás vezető, irányító szerepe a gazdasági életben — ami pl. a külkereskedelem és jelentős mértékben az ipar kézben tartását, adóztatást, készletraktározást és számontartást, nyersanyag- és vetőmagkiosztást stb. illeti — nagyon közeli párhuzamokat mutat az ókori keleti államokkal.<sup>41</sup> De ezek az „ázsiai” sajátságok kifejezetten inkább csak a gazdasági struktúra felső szintjein foghatók meg, s így eleve kérdéses, hogy a múltból megmaradt csökevényekről, természetes belső fejlődményről, vagy a keleti államok szervezeti formáinak, intézményeinek átvételéről van-e szó. Egyébként az lenne meglepő, ha nem találnánk jelentős eltávolodást az ázsiai alapformától, amikor az Égeikum egész természeti földrajzi jellege merőben különbözik az Ókori Kelet államaiétól, és a terület egész fejlődésében kiemelten szerepelnek olyan tényezők, amelyek erőteljesen kifelé vezetnek az ázsiai forma tipikusnak tekintett állapotából.<sup>42</sup>

A tulajdonviszonyokról felvázolt kép szükségszerűen hipotétikus, és ugyanez érvényes a rájuk épülő társadalom szerkezetének rajzára is, bár ebben a vonatkozásban az írásos anyag több információt nyújt.<sup>43</sup> Az uralkodó osztály lényegében földbirtokos-hivatalnoki arisztokrácia, csúcsán a királlyal és hadvezérrel, akik megkülönböztetetten hivatali jellegű földbirtokokkal rendelkeznek; mellettük a felsőbb réteget a különböző tisztségviselők alkotják, s hozzájuk csatlakoznak a többi, jelentősebb birtokkal rendelkező

<sup>39</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 120.

<sup>40</sup> Abban az értelemben, amint azt MARX („A tőkés termelés előtti tulajdonformák”) nyomán TÓKEI, 1965 kifejti; vö. PEČIRKA, 1964; 1967; CHESNEAUX, 1964; GÜNTHER, 1969; HAHN, 1971. Itt nem térhetünk ki azokra a fontos problémákra, amelyeket az ókori Közel-Kelet viszonyaira vonatkozólag DJAKONOV, 1967—8 vet fel.

<sup>41</sup> VENTRIS—CHADWICK 1956, 110, 119; WEBSTER, 1958, 11; HEICHELHEIM, 1958, 160; TEGYEY, 1966. Vö. a 20. és 31—33. jegyzetekben id. művekkel is.

<sup>42</sup> Itt elsősorban a földrajzi tényezőkre (erős tagoltság, kevés termőföld, tengeri jelleg, közvetítő helyzet Kelet és Európa között stb.) gondolunk; vö. LEHMANN, 1932; CARY, 1948; PHILIPPSON—KIRSTEN, 1960—1956.

<sup>43</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 119—125; LURJE, 1957, 189; PALMER, 1961, 90; BARTONÉK, 1964; VERMEULE, 1964, 232; TAYLOUR, 1964, 134; WUNDSAM, 1968.

elemek is. Ezek birtokának alapja saját *ktoina ktimenájuk*, amelyet erőteljesen megnövelnek a *damostól* használatra átvett *ktoina kekemena* darabjai is. (Amint már utaltunk rá, nem dönthető el, hogy ez a magántulajdon felé fejlődő földbirtoklás mennyiben vált szoros értelemben vett magántulajdonná.) Az arisztokráciával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy kialakulásától fogva, már eredetében is harcos, katonai jellegű volt, és felemelkedése összefügg a II. évezred új elit-fegyvernemének, a lóvontatta harcikocsinak az elterjedésével.<sup>44</sup> Valószínű viszont, hogy a 16—15. sz. szűkebb körű harcikocsis hadseregével szemben a 14—13. században megnőtt standardizált fegyverzetű, rendezett alakulatokban mozgó gyalogság szerepe, talán együttjárva a zsoldosrendszer korai formáival is; s mindennek meglehetett a hatása a felső társadalmi rétegek összetételére is.<sup>45</sup>

Az ipar és kereskedelem, amely nagyrészt központi irányítás alatt állott, hasznával elsősorban a királyt és közvetlen környezetét gazdagíthatta, ezzel is megerősítve funkciója alapján kiemelkedő szerepét; bár ebben a tekintetben helyenkint és időnkint jelentős különbségek is mutatkozhattak.<sup>46</sup> Maguk a kézművesek meg a kereskedelem és közlekedés közvetlen kivitelezői legalább részben a társadalom középrétegeihez tartozhattak. Ide sorolhatók a konkrétabban nehezen megfogható és bizonytalan nagyságú csoportot képviselő kisebb birtokosok is. A szabad társadalom alsó rétegeit a kisbirtokosok és földtelenek alkothatták, velük azonban többnyire csak a *ktimena*- és *kekemena*-földek kis parcelláinak „bérloiként” találkozunk. A rabszolgákat illetőleg meglétük éppúgy megállapítható, mint viszonylag nem nagy szerepük, valamint helyzetüknek az a sajátos vonása is, hogy jogilag még nem volt éles választóvonal köztük és a szabadok között.<sup>47</sup> (Nem is szólva természetesen a csak nevükben szolgál *theoio doeloi* és *doelai*-ról, a kultikus tisztségviselők egyik speciális csoportjáról.<sup>48</sup>) — Mindezeket túl valószínű, hogy a társadalomnak az ez erős rétegzettsége csak az állami központokban volt meg; a centrumoktól távolabb eső, bár politikailag hatalmuk alá tartozó vidéki területeken a munkamegosztás és az osztálytagolódás fejlettsége sokkal gyengébb lehetett.

Egészben véve — amint a tulajdonviszonyokkal kapcsolatban is utalnunk kellett rá — a mykénéi társadalom fejlődéstörténeti helyének kijelölése,

<sup>44</sup> DELEBECQUE, 1951; SCHACHERMEYER, 1951; VENTRIS—CHADWICK, 1956, 361; SNODGRASS, 1964, 159; VERMEULE, 1964, 204; TAYLOUR, 1964, 140; WIESNER, 1968, 32.

<sup>45</sup> SNODGRASS, 1964, 189; VERMEULE, 1964, 254; TAYLOUR, 1964, 143.

<sup>46</sup> Az önálló egyéni (iparos-kereskedői) egzisztenciák kifejlődésének egyik lehetséges módjára vonatkozólag l. BASS, 1967; LINDER, 1972.

<sup>47</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 123; TRITSCH, 1958; TAYLOUR, 1964, 135; LENCMAN, 1966.

<sup>48</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 124; TOVAR, 1961; 1972.



társadalomtörténeti jellegének pontos meghatározása olyan feladat, amely túlnő ennek a tanulmánynak a keretein. Mikor a bevezetőben az Ókori Kelet társadalmaival összekapcsolva az ázsiai forma általános fogalma alá soroltuk, ebben szükségképpen inkább fejlődéstörténeti, elméleti meggondolások döntöttek, mint a konkrét anyag elemzéséből adódó végleges érvényű eredmények. Bár az „ókori keleti” jelleg különböző (főleg előázsiai) analógiákból eléggé evidens, ezek az analógiák nagyrészt felszíni jellegűek. (Természetesen nem *felszínesek*, félreértés ne essék.) A mykénéi társadalom elhelyezése korának többi (jelentős mértékben még ugyancsak mélyebb társadalomtörténeti elemzést kívánó!) társadalma között csak további kutatásoktól várható. A konkrét kutatások folytatása fogja eldönteni az általános meghatározási kísérletek kimenetelét is; mert ha a polgári kutatás egy részében ma is megtalálható „feudális” megoldást történetietlensége miatt minden további nélkül félre is tehetjük, az sem kétséges, hogy a marxista kutatásban megkísérelt két megoldástípus — a „korai rabszolgatartó” és az „ázsiai” társadalomként való meghatározás — ugyancsak távol van attól, hogy megnyugtató megoldásként fogad hassuk el. A „rabszolgatartó társadalom” fogalmának alkalmazása Mykénére csak azt a rég ismert tényt erősíti meg, hogy milyen keveset magyaráz meg ez az elképzelés a korai ókori társadalmak lényegéből. Az „ázsiai” fogalommal való magyarázat alapvető, máig ki nem küszöbölt nehézsége pedig az, hogy a viszonyítás alapja egy elméleti „ázsiaiság”, amely inkább csak feltételezett alapformája, kiindulási szintje lehet az előázsiai és egyiptomi fejlődésnek, mint reálisan megfogható történeti állapota.

Mindezen bizonytalanság ellenére világosan kell látnunk, hogy a mykénéi korszak alapvetően fontos szakaszt jelent a görög társadalom fejlődéstörténetében. Négy száz éves felemelkedő és virágzó szakasza létrehozta az első görög osztálytársadalmat és civilizációt, ezzel döntően új, a további fejlődés irányát is meghatározó alakulatot teremtve meg. Igaz ugyan, hogy ebben a fejlődésben 1200 körül hirtelen, katasztrofális törés következett be, mint sok más bronzkori civilizáció területén is. De a nagymérvű hanyatlás, sőt sok vonatkozásban teljesnek látszó diszkontinuitás ellenére is a mykénéi kor öröksége, hatása állandó, jelentős tényezőként van jelen az ezután következő fél évezred fejlődésében.

A mykénéi civilizáció és államrendszer összeomlásának, a bukás okainak és lefolyásának magyarázata régóta állandó és lezárhatatlan témája a kutatásnak. A dórok vagy más népek inváziója, összekapcsolva a „tengeri népek” nagy vándorlásának legalábbis végső szakaszában történetileg is ismert mozzanataival állandó és központi jelentőségű részét, sőt többnyire alapvető elemét képezi a történeti rekonstrukcióknak; ezek a rekonstruk-

ciók azonban érthető módon igen eltérők egymástól, és távolról sem tekinthetők végleges érvényűeknek.<sup>49</sup> Eleve kétséges, hogy az összefüggések olyan szorosak és közvetlenek lennének, az események futása, láncolata olyan egyvonalú és zárt, ahogyan azt a legtöbb magyarázat kísérlet legalább is hallgatólagosan feltételezi. Valószínűbbnek látszik, hogy lazább, távolabbi összefüggéseket kell feltételeznünk, és az egyes mozzanatok talán időbelileg is jobban szóródnak, mint ahogy általában gondolják.

Az elsőprő erejű ellenséges invázió elképzelése semmilyen változatában nem látszik elég reálisnak. Bármilyen törekény, instabil is legyen egy (nem a primér fejlődésterületeken kialakult) bronzkori civilizáció, nehéz elképzelni azt a hatalmas barbár népvándorlást, amely a jól védhető várakat elpusztította. Ehhez olyan méretű seregek és olyan hosszabb ideig tartó táborozás lett volna szükséges, amelynek valószínűleg jelentékeny, régészetiileg is megfogható nyomai maradhattak volna. Enélkül viszont hogyan végezhettek volna a mykénéi várakkal — még ha pár tízezres, tehát igen nagy tömegeket is teszünk fel az egyiptomi adatok alapján — erős, harcias, de hadászatiilag nem gyakorolt tömegek, amelyek erejével legalábbis megközelítően azonos mykénéi seregek szállhattak szembe?

Bizonyosra vehető, hogy bármilyen külső támadás ilyen átütő sikere (ha csak a támadók ereje, katonai gyakorlottsága és hadvezetése nem éri el pl. azt a szintet, amelyet később az asszír birodalom hadserege képviselt) elképzelhetetlen a megtámadott államok jelentős mértékű meggyengülése nélkül. De milyen okokkal számolhatunk a belső gyengülés magyarázatánál? Több ilyen, önmagában is reális tényezőre gondolhatunk: például az egyes mykénéi államok hosszú, pusztító háborúja egymás ellen; az alávetettek felkelése több jelentős államban; széles területeken pusztító ragályok (pl. pestis); nagy veszteségekkel járó külső háborúk, amelyekben több jelentős mykénéi állam részt vett. Ez utóbbi szinte önmagában feltételeztetné a trójai háborút, — ha a hagyomány nem is szólna róla.<sup>50</sup> Lehetséges természetesen, hogy a felsorolt, feltételezhető tényezők közül több is közrejátszott — meghatározhatatlan arányú összetételben — a végső katasztrófa előkészítésében.

<sup>49</sup> MEYER, 1884, BUSOLT, 1893, 201—364; BELOCH, 1912, 126—144; MYRES, 1930; SKEAT, 1934; MILTNER, 1934; MILOJCIC, 1948—9; BENGTSON, 1950, 46; ANDRONIKOS, 1954; HAMMOND, 1931—2; 1959; 1967; SCHACHERMEYR, 1960, 69; VERMEULE, 1960, 1964, 269; 1968; STARR, 1962; DESBOROUGH—HAMMOND, 1962; DESBOROUGH, 1964, 1965, 1972; BUCK, 1969; BOUZEK, 1969; STUBBINGS, 1965 b; SNODGRASS, 1972, CARPENTER, 1966.

<sup>50</sup> NILSSON, 1933; PAGE, 1959; JACHMANN, 1958; HAMPL, 1962; MAZZA, 1962; KIRK, 1962; 1964; BLEGEN, 1963; FINLEY, 1964. CARPENTER, 1946; FORSDYKE, 1956; WEBSTER, 1958; WHITMAN, 1958.

Az okok és lefolyás tisztázatlansága ellenére maga a pusztulás világosan kirajzolódik a régészeti emlékműanyag alapján.<sup>51</sup> A görög föld jelentékeny részén egész sor kisebb-nagyobb település pusztul el (vagy szenved legalább is jelentős kárt) vagy néptelenedik el: így Krisa, Gla, Eleusis, Vula, Hagios Kosmas, Zygyries, Berbati, Prosymna, maga Mykéné, Tiryns, a Spárta közelében a Menelaion helyén létezett település és Pylos, — más kisebb településekkel együtt. Ezek közül csak Mykénében mutatkozik egy időre viszonylagos regenerálódás a kb. fél évszázaddal később bekövetkező teljes pusztulás előtt. (Az általános pusztulási hullámnál később következhetett be Thessaliában Iólkos katasztrófája is.) Látható, hogy 1200 körül elsősorban Phókis, Boiótia, Nyugat-Attika, az Isthmos, Argolis, Lakónia és Messénia szenvedtek az ellenség dúlásától, — anélkül, hogy biztosan meg lehetne állapítani, kik voltak és honnan jöttek a pusztítók, s főleg, hogy mi történt velük, miután befejezték pusztító hadjáratukat. Az elpusztított területeken nyilván elpusztulhatott a lakosság jelentős része is. Sokan lehettek azok is, akik más vidékre menekültek, s egyes esetekben ezek a menekülési területek is megfoghatók. Keleten egyes kivándorló csoportok Kyprosba, mások Kilikiába kerültek; az anyaországban elsősorban a peloponnésosi Achaia és Kephallénia szigete olyan terület, ahol a népesség növekedni látszik; de lényegében zavartalan marad — legalábbis egyelőre — a mykénéi civilizáció, illetve az azt hordozó lakosság továbbélése Kelet-Attikában, Argolis egyes helyein (a regenerálódó Mykéné mellett Koraku, Asiné) és az Égei-tenger szigetein is.<sup>52</sup>

Egyes területek regenerálódása, mások zavartalan továbbélése, sőt új fellendülése ellenére a mykénéi civilizáció az 1200 körüli eseményekkel halálos csapást kapott, s a mykénéi társadalomban is megkezdődött a döntő változás — egyelőre a hanyatlás és bomlás irányában. Az inváziók (és a velük kapcsolatos egyéb tényezők) mindenekelőtt a mykénéi államokat, a társadalom politikai szervezetét zúzták szét. Az egyes területek sorsában természetesen nagy különbségek lehettek. Egyes államok centrumukkal együtt lényegében teljesen megsemmisültek (mint pl. Pylos vagy Lakadaimón<sup>53</sup>), máshol egy időre, ha meggyengülve is, tovább élt a régi állam (valószínűleg ez volt a helyzet Mykénében), egyes helyeken kisebb vidéki centrumok próbálták átvenni az összeomlott nagyobb államok örökségét (talán ez lehetett a helyzet Pisában<sup>54</sup>), és volt eset, amikor a régi állami

<sup>51</sup> ÁLIN 1962; DESBOROUGH 1964; 1972; BOUZEK 1969; SNODGRASS 1972.

<sup>52</sup> BLEGEN, 1940; BRONEER, 1948; 1956; DESBOROUGH, 1964, 73; 1972; ÁLIN, 1962; BOUZEK, 1969, 50.

<sup>53</sup> WADE—GERY, 1948; DESBOROUGH, 1964, 87, 93; ÁLIN, 1962, 82.

<sup>54</sup> SARKADY, 1959.

centrumnak sikerült fennmaradnia, de egy átalakult szervezet központjaként (Athén<sup>55</sup>).

A mykénéi fénykorban az egyes államok — legalábbis a jelentősebb államok — központjait elég egyértelműen megjelölték a várak és paloták, s nagyjából körvonalazható kiterjedésük is.<sup>56</sup> Az 1200 utáni időre vonatkozólag azonban már a sejtések is túlságosan bizonytalanokká válnak. Ritka esetek az olyanok, mint pl. Agamemnón országának leírása a Hajókatalógusban, amelynek különös, a mykénéi fénykor állapotaival össze nem egyeztethető jellege a régészeti anyag felhasználásával, Achaiának a XII. században megváltozott jellege alapján megmagyarázhatónak, erre a korra rögzíthetőnek látszik. A hagyományban — mindenekelőtt a homérosi epikában — adott kép az egyes államokról nehezen vihető térképre történeti hitellel, akár a trójai háború koráról, akár az arra következő időkről van szó.<sup>57</sup> A mykénéi kor és az azt követő sötét korszak államainak történetét a rendelkezésre álló hagyományanyag alapján megrajzolni meglehetősen bizonytalan, csekély sikerrel kecsegtető vállalkozás lenne. (El is tekintve attól a nehezen tisztázható kérdéstől, hogy mikor és mennyiben, milyen értelemben beszélhetünk államokról.)

A gazdasági és társadalmi élet egész szerkezete átalakult. A megelőző korban bonyolult, messzire nyúló kapcsolatok rendszere tartotta fenn a mykénéi gazdaság normális funkcionálását, sőt virágzását; a Közel-Kelet civilizált államai és Európa barbár népei közti közvetítő kereskedelem, a nagyrészt a kereskedelem számára termelő, magasan fejlett ipar s részben ugyancsak kivitelre termelő mezőgazdaság szükségszerű előfeltétele volt a mykénéi társadalom sajátos fejlődésének, államai életképességének. Most ezek a gazdasági viszonyok igen gyorsan megszűntek, még a legkedvezőbb esetekben is erősen összezsugorodtak, s ezzel egy csapásra szétesett vagy gyors bomlásnak indult mindaz, ami a társadalmi szerkezet és politikai-állami szervezet síkján rájuk volt építve. Az államok — ezek a keleti mértékkel mérve kis despotikus királyságok — régi formájukban sehol sem maradhattak fenn, még ott sem, ahol egy adott terület politikai egysége speciális tényezők működése révén megmaradt; hiányoztak a fenntartásukhoz szükséges anyagi és emberi eszközök. Az államok kormányzati szervezete, az irányító és számon tartó hivatalnoki-írnoki bürokrácia nyilván azonnal és teljesen megsemmisült; vele pusztult el az amúgy is korlátozott

<sup>55</sup> SARKADY, 1966.

<sup>56</sup> HAMMOND, 1959, 42, 46, 55, 60; SCHACHERMEYER, 1960, 58; VERMEULE, 1964, 156, 232; TAYLOUR, 1964, 26, 167.

<sup>57</sup> ALLEN, 1921; BURR, 1944; PAGE, 1959, 118; WACE—STUBBINGS, 1962; HOPE—SIMPSON—LAZENBY, 1970.

kiterjedésű, egysíkú mykénéi írásbeliség is.<sup>58</sup> Az erőteljes társadalmi rétegzettség, a bonyolult függőségi viszonylatok megszűntek, illetve nagymértékben leegyszerűsödtek. Teljesen azonban nem szűntek meg, a társadalmi fejlődés nem tért vissza az osztályok kialakulása előtti szintre; egyebek között a társadalmi terminológia egy nem jelentéktelen részének (pl. a „szolga” és „szabad” megjelölések, egyes méltóságnevek stb.) fennmaradása is világosan mutatja ezt.<sup>59</sup>

A hagyományos csoportfőségekben gyökerező, többnyire helyi jellegű tisztségeknek nagyobb esélyük volt a fennmaradásra; hasonló lehetett a helyzet az amazokkal részben egyébként is egybeeső katonai vezetőknél is, — hiszen ezek számára az új, megváltozott és folyton változó, de állandóan viharos viszonyok ugyancsak sok lehetőséget és feladatot kínáltak, csak az volt a kérdés, hogy tudták-e teljesíteni. A harcias korban a közösségek fennmaradásának és vezetésének problémái elsősorban közvetlenül katonai síkon jelentek meg. Nem véletlenül vált azonossá a már Homérosnál megfogható és a klasszikus korban is érvényes görög felfogásban a társadalom vezetőjének, a hivatott uralkodónak a képe elsősorban a jó hadvezérrel, a bátor, önfeláldozó harccsal.<sup>60</sup>

Az intézmények és tisztségek megváltozásának legfeltűnőbb és legmegfoghatóbb esetét a királyság átalakulása képviseli. Az államfői tisztség, a társadalmi főség legkiemeltebb formája a maga formaváltásával híven tükrözi a társadalom egészében végbement strukturális átalakulást. A mykénéi kor uralkodóinak (a *wanax*oknak) hatalma, amennyire ez megállapítható, lényegében hasonló volt az Ókori Kelet (legalábbis a kisebb ókori keleti államok) despotikus uralkodóinak helyzetéhez.<sup>61</sup> Egyes (nagyrészt mitikus jellegű) hagyományok alapján némelyek feltételezik a *wanax*ok uralmának istenkirályság jellegét. Ebben a vonatkozásban még erősebb hangsúly esik a közvetlen történeti előzményre, a minói Kréta királyságára.<sup>62</sup> Az istenkirályság kérdése természetesen erősen vitatott probléma. Csak annyi vehető biztosra, hogy a király személye és a királyság intéz-

<sup>58</sup> Dow, 1954; 1968; VENTRIS—CHADWICK, 1956, 109; VERMEULE, 1964, 237; Dow—CHADWICK, 1971.

<sup>59</sup> Az anyag tulajdonképpen szűk körű, de nagyon jelentős összefüggésekre utal (pl. *anax*, *basileus*, *eleutheros*, *dulos*, *hiereus*, *temenos* stb.), még az egyes szavak jelentésváltozásait tekintetbe véve is.

<sup>60</sup> A mondák és a homérosi epika egyértelműen tanúsítják ezt; mindenesetre figyelemre méltó (s valószínűleg már a korai polisszervezet állapotainak és szükségleteinek tükröződése), hogy Homérosnál a harci kiválóság mellett már szinte egyenrangú értéknek számít a sikeres szereplés a tanácsban. A homérosi eposzok a harceről és harcosokról: vö. legutóbb KIRK, 1968.

<sup>61</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 120; WEBSTER, 1958, 7; PUGLIESE CARRATELLI, 1959; TEGYEY, 1966; FINLEY, 1970, 38, 48.

<sup>62</sup> SZABÓ, 1940; FRANKFORT, 1948; PUHVEL, 1958.

ménye erősen szakrális jellegű és kötöttségű volt, — ez azonban érvényes a későbbi korok csekélyebb hatalmú görög királyaira is, annak ellenére, hogy a szakralitás foka és minősége a két esetben lényegesen különböző lehetett. Annál világosabban kidomborodik a mykénéi királyság gazdasági és katonai oldala: az egész gazdasági életet átfogó irányító és ellenőrző apparátus vezetése, a távolsági kereskedelem és a súlyponti iparágak közvetlen kézben tartásával, valamint a hadvezérség (esetleg a *lawagetas* helyettes vagy segítő szerepével), amely nemcsak a nép általános fegyveres erejét vezette, hanem fokozódó mértékben támaszkodott egy, a néptől elváló haderőre (eleinte elsősorban a szekérharcos arisztokráciára, később emellett egy valószínűleg zsoldos jellegű állandó gyalogoshadseregére).<sup>63</sup>

A történeti korban ettől nagyon eltérő kép tárul elénk. A változás azonnal szembetűnik az uralkodói terminológiában is. A mykénéi kor után a *wanax/anax* mint tényleges királyi cím kimegy a használatból (Kypros kivételével, ahol a királyok családtagjait címezik így), bár a költészet fenntartja emlékezetét; csak mint az istenek megszólítása él tovább a kultikus használatban.<sup>64</sup> Az archaikus és klasszikus korban a görögösnél (egyes speciális eseteket, mint a spártai *archagetas* és thessaliai *tagos* kivéve) a király általános megjelölése a *basileus*. Nemcsak a név változott azonban, hanem a tisztség és annak hatalma is, amelyet jelöl. A *basileus* egyszemélyi vezetője népének, hadvezér, bíró és főpap; tisztsége általában öröklődő, de távolról sem korlátlan, despotikus vagy pláne isteni jellegű, hanem a szokásjogtól (sokszor erősen) korlátozott, patriarchális fejedelemség. Így tükröződik ennek a királyságnak a képe a későbbiek jellemzéseiben, így pl. Aristotelésnél is.<sup>65</sup>

Az 1200 körüli katasztrófa és az azt követő változások eredményeként megszűnt az a gazdasági-társadalmi szerkezet és a ráépült katonai-politikai szervezet, amelyek a mykénéi királyságok alapját alkották; ennek nyomán a 12. században megszűnt az anaxok hatalma is, — akár gyors bukás, akár lassú elsorvadás útján. Ez a legtöbb helyen természetesen egyszerűen egybeeshetett vagy összekapcsolódhatott a régi városi centrumok pusztulásával. A katasztrófák után már nem állt helyre a régi rend és uralmi forma, akár a régi lakosok, akár új bevándorlók és hódítók hozták létre az új politikai szervezetet. Világosan megmutatkozik az átalakulás ott is, ahol nem katasztrófa húzta meg a cezúrát a fejlődésben. Attikában megmaradt a régi centrum, Athén fellegvára nem esett áldozatul a vándorlások viharának, az általános

<sup>63</sup> NILSSON, 1927; MARINATOS, 1951; PUGLIESE CARRATELLI, 1959; LEJEUNE, 1968. (Vö. a 33., 38., 41. jegyzetekben id. műveket is.)

<sup>64</sup> HEMBERG, 1955; SÁRKADY, 1966.

<sup>65</sup> Aristotelés, Politika III. 14, 1285, V. 10, 1310 b. — Vö. NILSSON, 1927; JACHMANN, 1953; GSCHNITZER, 1965; KIRK, 1968.

változás azonban itt is végbement: a történeti kor kezdetén Athén és Attika élén is basileus áll. Valószínű, hogy Attikában ez a politikai átalakulás egyben dinasztia-változást is jelentett, legalábbis az athéni hagyomány erre utal: a monda szerint a Théseidák helyét a Pylosból menekült Néleidák foglalták el.<sup>66</sup> A monda olyan motívumai, mint hogy Melanthos hadi érdemeivel szerzi meg Athén királyságát, fia, Kodros pedig élete feláldozásával menti meg országát, valószínűleg híven tükrözik a kor általános helyzetét, s bizonyos mértékig — természetyszerű idealizálással — azt is, hogy mit vártak a kor emberei vezetőiktől.

A politikai uralom két — az *anax*, illetőleg a *basileus* megjelölés által jelzett — formájának változása, a változás kiindulási állapota és végeredménye nagyjából világos, de maga a változás lefolyása szinte felderíthetetlen. Tisztázatlan a basileusi tisztség eredete, és főleg az az út, amelyen a királyi tisztség megjelölésévé vált. A knóssosi és pylosi lineáris B dokumentumokból tudjuk, hogy a mykénéi korban (legalábbis egyes királyságokban) a basileus (pa<sub>2</sub>sireu = g<sup>u</sup>asileus) egy jelentős, bár nem feltétlenül a legmagasabb rangúak közé tartozó, és főleg: pontosan nem meghatározható jellegű tisztség megjelölése volt. Kérdéses, hogy ez a tisztség — egyrészt az adott esetben, másrészt eredetileg — a királyi bürokrácia hivatala, katonai parancsnokság, vagy régi, nemzetségi örökségű főnöki méltóság volt-e.<sup>67</sup> Még nehezebb problémát jelent az, hogy miért és hogyan lett ez a méltóságnév a következő századok folyamán a társadalom legfelső tisztségének általános jelölésévé. A pylosi Néleidák családjának fejei eredeti hazájukban az *anax* királyi címet viselték, a következő századokban Athénben viszont már *basileus*okként álltak az állam élén. A kyprosi címhasználat — a király maga a *basileus*, családtagjai az *anax* címet viselik — arra mutat, hogy a mykénéi kor vége felé, amikor ti. a kivándorlás Görögországból Kyprosra végbement, a szóban forgó méltóságok jelentősége és rangsora már változóban lehetett. Azt azonban, hogy a döntő fordulat hol ment végbe, és az új forma hogyan terjedt el a görögség többségénél, nem tudjuk; bár legalábbis az elterjedésben jelentős lehetett Athén és az iónság szerepe.

A királyság új formájának kialakulásával együtt járt — és nyilván azzal szoros kapcsolatban állott — egy új társadalmi-politikai szervezeti forma megjelenése. Az újra a történeti kor világosságába lépő görögségnél az archaikus kor államainak többségében nemzetségi-törzsi jellegű tagozódást,

<sup>66</sup> Hérodotos, V. 65, Hellanikos fr. 23 Jac. — Vö. MÜHLESTEIN, 1965; SARKADY, 1966.

<sup>67</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 121; WEBSTER, 1958, 9; PALMER, 1963, 227; GSCHNITZER, 1965; THOMAS, 1966.

a genos, phratría és phylé egységein felépülő szervezetet találunk.<sup>68</sup> Ezt a szervezetet nemegyszer vélték a görög nemzetségi társadalom eredeti és általános formájának; ez azonban megalapozatlan feltételezés. A phylé-rendszer jellegzetes és eredeti formájában csak a dóroknál és iónoknál van meg. A mykénéi kor szövegeiben nem lelhető fel biztos nyoma, s nem is valószínű, hogy az ókori keleti jellegű osztálytársadalom kereteiben helye lett volna. Erre mutat egyébként az a körülmény is, hogy Kyproson, Arkádiában és az aioloknál — ahol a mykénéi formák legalább csökevényes fennmaradásának lett volna valamelyes esélye — ugyancsak nem találjuk meg a phylé-rendszert. Nem valószínűsíthető tehát, hogy a mykénéi társadalmi szervezet maradványa vagy annak szerves folytatása lenne. Másfelől az északnyugati törzseknél sem találjuk meg a phylé-rendszert, nem tekinthetjük tehát az ősközösségi-nemzetségi szervezetnek a mykénéi fejlődésből (részben, bizonyos mértékig) kimaradt görög törzseknél tovább folytatódó maradványának sem, — amire a phylé-rendszernek a dóroknál általános elterjedtsége önmagában nézve bizonyos alapot adhatna.

Ezek szerint a phylé-rendszer nem vezethető le sem a mykénéi osztálytársadalom, sem az egyes területeken vele egyidőben fennmaradt ősközösségi-nemzetségi társadalom szerkezetéből. Eredetének kérdésére csak feltevészerű válasz adható. Valószínűnek látszik, hogy ez a rendszer csak a mykénéi kor végén vagy az azt közvetlenül követő időben alakult ki. Alapjául talán a régi nemzetségi szervezet elemei szolgálhattak, amelyek (legalább részlegesen, csökevényesen) fennmaradhattak a mykénéi osztálytársadalom keretein belül is, pl. az állami központoknak alávetett falvakban, egyes perifériákon. Ezek a mykénéi államok bomlásakor ismét önálló szerephez juthattak. A rendszer azonban a maga egészében új katonai-politikai szervezeti formát képvisel. A kialakulás helyeként (vagy legalábbbis elsődleges területeként) bizonyos valószínűséggel Közép-Görögország keleti részét jelölhetjük meg, ahol ez időben az ión és dór etnogenezis döntő szakasza volt folyamatban: bizonyos régebbre visszanyúló előzmények után mindkét ethnos ekkor kapja meg azt a határozott formát, amellyel átlép a történeti korba. Ezt a formát társadalmi-politikai vonatkozásban éppen a mykénéi és Mykénén-kívüli görögség érintkezési szférájában létrejövő phylé-szervezet adja meg.<sup>69</sup>

A görögségen belüli etnikai tagolódás és annak átalakulásai, a 12—11. század vándorlásai lényeges részét alkotják a kor nagy változási folyamatának. Az etnikai változásokkal kapcsolatban nem foglalkozunk közelebbről

<sup>68</sup> SEEBOHM, 1895; SZANTO, 1901; BUSOLT, 1920, 128, 148; THOMSON, 1948; WILLETS, 1955; ANDREWES, 1961 a, 1961 b.

<sup>69</sup> GALLAVOTTI, 1961; TALAMO, 1961; SÁRKADY, 1966, 22.



a nem-görög elemekkel. A görögség előtti őslakosság maradványainak beolvadása nyilván tovább haladt előre ebben az időben is. A görögségen kívüli új, idegen elemeknek — illyrek, thrákok, phrygek stb. — nem tulajdonítunk akkora fontosságot, mint ahogy sokan feltételezik,<sup>70</sup> legalábbis abban az értelemben nem, hogy a fejlődés menetét jelenlétük lényegesen befolyásolta volna. A változások kora előtt is és utána még inkább csak a görögség volt etnikailag döntő jelentőségű elem ezen a területen. Figyelemreméltó tényezőt jelent viszont az egyes görögségen belüli etnikai csoportok szerepe.

Ezek az etnikai csoportok — az egyszerűség kedvéért nevezzük őket némileg pontatlanul *ethnos*oknak — elsősorban dialektusuk alapján válnak el egymástól, úgy, ahogyan az (legalábbis részben) mitologikus-genealógiai tudatukban is tükröződik: így különböztethetők meg az aiolok, dórok, iónok, és mellettük a genealógiai egységekként nem szereplő, de nyelvjárásilag ugyancsak önálló északnyugatiak és arkadiaiak.<sup>71</sup> Hangsúlyoznunk kell, hogy ezeknek a nyelvjárási egységeknek lényegében elég pontosan megfelelnek az egyes naptár, illetve ünneprendszerek elterjedési területei is. Ez világosan mutatja, hogy eredetileg alapjaiban egységes kultúrájú s nagyjából egységes területeken élő etnikai egységekről van szó. Jól megfogható az is, hogy ezek az egységek legalábbis bizonyos vonatkozásokban (így mindenekelőtt vallási területen megfogható közös kultúrájukban) már valamennyire kialakult formában léteznek a 12–11. század nagy szétvándorlásait megelőzően, — amelyek ugyanis már a később ismert formában, alapkultúrával viszik szét új lakóhelyeikre a különböző *ethnos*ok egyes részeit. Valószínű, hogy a helyi csoportok egységének egyes jellemző vonásai mélyen visszanyúlnak a mykénéi kor századaiba, sőt talán az azt megelőző időbe is. Ez áll a közös kultuszokra, ünnepekre, viszont valószínűleg nem érvényes (legalábbis nem azonos fokon) a nyelvjárásokra; külön kérdést jelent a társadalmi szervezet: amint fentebb már tárgyaltuk, csupán a dórok és iónok rendelkeznek specifikus, de valószínűleg csak a mykénéi kor végén létrejött *phylé-phratría-genos* szervezettel.

A hagyományokból és a nyelvjárástörténetből, amelyekhez újabban fontos kiegészítő forrásanyagot szolgáltatott a történeti heortológia is, nagyjából feltérképezhetők az átalakulások, és rekonstruálhatók a megelőző kor állapotai is. Thessaliában és környékén a szűkebb értelemben vett aiolok éltek, délebbre, a phthiai, lokrisi, phókisi, boiótiai területen szélesebb értelemben így nevezhető aiol vagy ahhoz közelálló rokon csoportok. Attikában és környezetében iónok laktak, illetve közvetlen elődeik, akik etnikailag

<sup>70</sup> Pl. BURN, 1930; MILOJČIĆ, 1948—9, 1955; STIER, 1945, 187; KRETSCHMER, 1950; BOUZEK, 1969.

<sup>71</sup> SCHWYZER, 1959; BUCK, 1955; RISCH, 1955; CHADWICK, 1956.

még nem különültek el határozottan a Peloponnésos lakosságától. A Peloponnésos (vagy annak egy része?) annak a csoportnak volt a területe, amelynek leszármazottai az arkadiaiak. Észak- és Közép-Görögország hegyes területein (elsősorban a Pindos vidékén, bizonytalan kiterjedéssel nyugat felé) az a csoport élt, amelynek leszármazottai egyrészt az északnyugatiak, másrészt amely a kialakuló dórság egyik fő elemét szolgáltatta. A dórok mindenesetre speciális esetet jelentenek: nyelvjárásuk közvetlen testvérága az északnyugatinak, de heortológiai anyagukban megfogható kultúrájuk csak kismértékben kapcsolódik azzal, viszont közös elemei vannak az egyik aiol csoport, az iónok és a makedónok heortológiájával, s van egy sajátos, más csoportokkal nem közös része is, amely érdekes módon eredetét tekintve földrajzilag is rögzíthetőnek látszik, mégpedig Boiótia és Attika területére. A makedónok ismét speciális, bár északnyugati, dór és aiol vonásokat is mutató csoportot alkotnak.<sup>72</sup>

A dialektustörténet és a heortológia anyagából kikövetkeztethető változások, eltolódások persze nagyrészt olyanok, amelyeket a hagyomány is rögzített, és amelyeket a történettudomány ennek alapján számon tartott: így a thessaliaiak, boiótok és dórok vándorlásai. De az összképen belül kirajzolódnak új mozzanatok is: a keleti aiolság külön jellege, Aitólia eredetileg aiol volta, a dórság kialakulásának összetett folyamata stb. Az új adalékok árnyaltabbá, nem egy helyen pontosabbá teszik azt a képet, amelyet a 12–11. század vándorlásairól, a görögség anyaországi átrendeződéséről és kelet felé irányuló terjeszkedéséről rajzolhatunk.<sup>73</sup>

A mykénéi civilizáció lehanyatlását követő századok gazdasági életéről még vázlatosan is nehéz beszámolni, annyira szegényes a forrásanyag, több értelemben is. A régészeti leletek mély és általánosnak látszó süllyedésről tanúskodnak.<sup>74</sup> A települések kisebbek, számuk jóval kevesebb: a lakosság csökkenése (néhány terület kivételével) nagyarányú lehetett. A sírmellékletek csekély volta mindenkre kiterjedő elszegényedésre vall. Az építkezések — főleg a monumentális kőépítkezések, de a kisebb méretűek is — megszűnnek; nemcsak a technikai készség tűnt el, de még inkább a munkaerő összpontosításának lehetősége, — nincsenek megrendelők és irányítók. Ugyancsak szembetűnő a régészeti anyagban a kivitel és behozatal első pillantásra szinte teljes hiánya: a sokirányú, messzire nyúló kereskedelmi hálózat, a mykénéi gazdasági élet egyik alaptényezője már nem működött.

<sup>72</sup> SARKADY, 1965, 1969, 1970, 1971.

<sup>73</sup> BENGTON, 1950, 46, 51; GALLET DE SANTERRE, 1958, 1962; HAMMOND, 1959, 72; SAKELLARIOU, 1958; SCHACHERMEYER, 1960, 69, 76; COOK, 1961; HUXLEY, 1966.

<sup>74</sup> KRAIKER—KÜBLER, 1939; KÜBLER, 1943; DESBOROUGH, 1964, 1972; VERMEULE, 1964, 266; STYRENIUS, 1967; BOUZEK, 1969; SNODGRASS, 1971.

Ezzel ellentétben viszont szembeűnő a régészeti anyagban, hogy a kézművesség alapvető ágai megőrizték fejlődésük folytonosságát; legalábbis a fazekasság területén ez teljesen világos, s ugyanez lehetett a helyzet pl. a szövés-fonás és az ácsmesterség területén. Erre mutat a terminológia kontinuitása is, ami egyébként a kovácsmesterség esetében is konstatálható. A fejlődés folytonossága éppúgy jellemző a korra, mint a másik, a negatív oldal: az ipar mennyiségi visszaesése és differenciáltságának, specializálódottságának szinte teljes megszűnése.

A kovácsmesterség — illetve általában a fémfeldolgozás — példája különösen jellemző módon tárja fel a kézművesség állapotát, de a kor egész fejlődésének egyik legfontosabb vonását is. A katasztrófa után a bronz felhasználása erősen csökken, komoly kereskedelem és anyagbehozatal híján a készletek nem tarthatnak sokáig. Ilyen körülmények között a kovácsok mihamarabb munka nélkül maradhatnának, — ugyanakkor a rövidesen bekövetkező protogeometrikus kor leletei már a vashasználatra való áttérés lényegében befejezett voltát igazolják.<sup>75</sup>

Ebben a fejlődés egyik fontos mozzanata tárul fel előttünk. A — bár kezdetben szűkös — vasbehozattal és a helyi készletek feltárásával a kovácsmesterség (amely ebben a vonatkozásban a mögötte álló társadalom tipikus képviselője) nehéz, de eredményes harcot folytat az elszigetelődés, nagyfokú hanyatlás, elszegényedés folyamatával szemben. A csapásoktól sújtott, nyomorúságos korban, a „sötét” századokban figyelemreméltó, a szó legteljesebb értékében aktív, előremutató mozzanatot jelent ez, s tanúsodik a kor emberének egész beállítottságáról. Nem véletlen, hogy a szellemi kultúra fejlődésének szférájában hasonló jelenségeket találhatunk.

Egészben véve a kor iparának kiterjedése és differenciáltsága addig a fokig csökkent, amely nagyjából megfelel a homérosi eposzokban tükröződő állapotnak: csak néhány alapvető iparág maradt meg — a kovácsmesterség, fazekasság, ácsmesterség —, ezek azonban erőteljes fejlődőképességről tettek tanúságot. Ennek a helyzetnek megfelel, hogy művelőik — a társadalom más „szakembereivel”, az orvossal, jóssal és hírnökkel együtt — a démiurgosok megbecsülésnek örvendő körébe tartoznak.<sup>76</sup>

Az élet, a megélhetés alapja természetesen a mezőgazdaság maradt, s ez a szerepe teljesebb mértékben érvényesült, mint régebben vagy később, amikor az ipar és kereskedelem részesedése jelentősebb volt a gazdasági életben.<sup>77</sup> A mezőgazdaságon belül azonban az ágazatok megoszlása való-

<sup>75</sup> FORBES, 1950; GRAY, 1954; DESBOROUGH, 1964, 25, 70, 200; MÜLLER—KARPE, 1962 a; BOUZEK, 1969, 43, 115; 138; 157.

<sup>76</sup> BUSOLT, 1920, 172; FINLEY, 1954, 51; GORDON, 1956; MURAKAWA, 1957.

<sup>77</sup> RICHTER, 1968; FINLEY, 1954, 53, 57.

színűleg mutatott bizonyos sajátos eltérést a megelőző és következő korszakkal szemben. Ez mindenekelőtt az állattenyésztés jelentőségének megnövekedésében, talán túlsúlyában mutatkozott meg.<sup>78</sup> Erre ugyan közvetlen (régészeti) bizonyítékot nehéz találni, de a homérosi eposzok képe elég egyértelműen egy ilyen állapot felé mutat vissza. Homéros hősei nemcsak azért esznek állandóan húst lakomáikon, mert a költői ábrázolásmód ezt tette kívánatossá a héroszok esetében. Nem véletlenül szerepelnek a hősök vagyonának felsorolásaiban sem olyan kiemelten a nyájak, s az is természetes, hogy a további fejlődés folyamán a szarvasmarha értékmérővé válik.

Ez a feltételezett helyzet a szóban forgó korszakban nagyon is érthető. A nagyarányú pusztulás, a lakosság és a települések számának csökkenése után a terület történetében kivételesnek számító helyzet állt elő: több volt a föld, mint amennyit meg tudtak művelni. A földművelés jelentősége csökkent, legeltetésre viszont bőven volt hely, és az állatállomány könnyen kezelhető, mozgatható, veszély esetén menthető vagyont jelentett. Az állattenyésztés ez időbeli fontosságának bizonyítására megemlíthetünk egy eddig ide nem vont körülményt is. A régészet egyértelműen bizonyítja a települések számának nagymértékű csökkenését; ugyanakkor a topográfia tanúsága — amely jelentős mennyiségű, részben még görögség előtti helynév kontinuitását mutatja — bizonyos fokig ellentétben állni látszik ezzel.<sup>79</sup> Ha azonban egy elsősorban az állattenyésztésre alapozott életmódra gondolunk, ez az ellentmondás feloldhatóvá lesz: egy pásztorkodó lakosság széles területet tarthat birtokában, amelyen belül csak egy-két települése van, de ugyanakkor fenntarthatja a régi földrajzi neveket olyan helyeken is, amelyeket nem száll meg állandóan, legfeljebb nyájaival látogat meg időnként.

A kor földművelése is megérezte az általános hanyatlást. Nemcsak területe szűkült, de intenzitása is csökkent. A nyugati Peloponnésoson végzett pollenanalitikai vizsgálatok eredményei arra utalnak, hogy ebben az időben a gabonatermelés kisebb lett, az olajfaültetvények pedig ápolás nélkül, elvadultan nőttek tovább.<sup>80</sup> Szakadás azonban nem következett be a fejlődésben. A földművelés szókinccse — a termelt növények, a használt eszközök nevei stb. — nagyrészt fennmarad. A nagyobb, állandóbb biztonságot igénylő kertművelés, szőlő- és olajtermelés egy időre nyilván háttérbe szorult, de nem szűnt meg, s később, az archaikus kori gazdaság felé vezető fejlődés útján egyre inkább előtérbe került.

<sup>78</sup> RICHTER, 1968, 32; FINLEY, 1954, 58.

<sup>79</sup> Lelőhelyek: ÁLIN, 1962; DESBOROUGH, 1964, 1972; BOUZEK, 1969; SNODGRASS, 1971; helynevek: KRETSCHMER, 1896, 1910; FICK, 1905; HALEY, 1928; SCHACHERMEYER, 1954, 1494; HESTER, 1957; CARNOY, 1960.

<sup>80</sup> WRIGHT, 1968.

A gazdasági élet néhány jellegzetes vonását elég megbízhatóan megállapíthatjuk, s fentebb a politikai szervezeti formák fejlődésére vonatkozólag is megkockáztathattunk legalábbis valószínűsíthető feltevéseket. Milyen képet alkothattunk azonban — s lehet-e megalapozott képet alkotni egyáltalán — a társadalmi szerkezet egészéről és az alapjául szolgáló tulajdonviszonyokról a Mykéné bukására következő két-három évszázadban?

Fentebb már szó volt róla, hogy a mykénéi osztályviszonyok és állam-szervezet valószínűleg nem éltek túl az 1200 körüli katasztrófásorozatot, nemcsak az elpusztított, de a megkímélt vagy időlegesen regenerálódott területeken sem; legfeljebb a felbomlás menete volt gyorsabb vagy lassúbb. A régi társadalmi-gazdasági szerkezet szükségessége és jövedelmezősége, politikai szilárdsága és katonai biztonsága véget ért. Nemcsak a virágzó ipar és távolsági kereskedelem szűnt meg egész államilag irányított szervezetével együtt, hanem a hivatali birtokok, a földbirtoklás különböző kategóriái, a bonyolult „bérleti” kapcsolatok is elvesztették alapjukat és értelmüket. A földek ugyan nyilván azokéi maradtak (vagy lettek), akik művelték vagy műveltetni tudták, de a változatos formákat mutató, hierarchikusan tagolt, sokirányú kapcsolatokkal átszótt földbirtokrendszer eltűnt.

A vagyoni különbségek bizonyára nem szűntek meg teljesen, bármilyen általános is volt a hanyatlás. A régi vagyonok maradéka, a felhalmozott kincsek szerencsés esetben megmentett darabjai, a földbirtok és főleg az állatvagyon a régi hatalom és tekintély emlékével nemegyszer kiemelkedő helyet biztosíthattak a mykénéi arisztokrácia maradványainak. A változó kimenetelű harcokkal telt korszakban nemegyszer a hadiszerencse is hozzájárulhatott kisebb-nagyobb vagyoni különbségek kialakulásához. Mindennek ellenére a régészeti emléktanúsága alapján<sup>81</sup> — anélkül, hogy a leletek szegényességét és a sírmellékletek egyformaságát egyenesen lefordíthatónak vélnénk az élő társadalom tényleges viszonyaira — a 12–11., sőt 10. század társadalmi-gazdasági állapotait lényegében nagyjából egyenlő vagyoni viszonyok által jellemzettnek képzelhetjük el a kor görög közösségein belül.<sup>82</sup> Ha nem is kivételek és árnyalatok nélkül, de az egyenlőség (a szegénység egyenlősége) nyomta rá bélyegét a kor társadalmára, amelyet a vagyoni különbségek még nem tagoltak élesen. Jelentősebb gazdagság vagy elnyomorodott szegénység ritka kivételekként jelentkezhettek a közösségek egyenlőségének pólusain.

Milyen tulajdonviszonyok jellemezhettek ebben a korban a görög közös-

<sup>81</sup> DESBOROUGH, 1964, 32; 1972; STYRENIUS, 1967; BOUZEK, 1969, 64, 97, 123; SNODGRASS, 1971; a temetkezésekhez külön is: ANDRONIKOS, 1968; az ékszerkészítéshez: BIELEFELD, 1968; az építkezéshez: DRERUP, 1969.

<sup>82</sup> BOUZEK, 1962; 1969, 126, 180.

ségeket? Feltételezésünk szerint a magántulajdon többé-kevésbé teljes uralma, természetesen annak jellegzetes antik, közösségi kötöttségű formájában.<sup>83</sup> Ez nem olyan különös, mint amilyennek talán látszhat a közösségienemzeti tulajdon régebben megszokott, állandó emlegetése után. Tekintetbe kell vennünk, hogy a megelőző fejlődési szakasz, a mykénéi kor a maga tulajdon-, ill. birtoklási formáinak sokféleségével, fokozataival, bonyolult kapcsolataival ezt már messzemenően előkészítette. Mikor a centralizált, bürokratikus államok összeomlottak, eltűntek a földtulajdonra nehezedő régi közösségi és állami kötöttségek, az egyéni birtoklás gyakorlata és igénye viszont — ahol bárki a földet birtokában tudta tartani — olyan tényleges helyzetet teremtett, amelynek a tulajdonjog már csak elméleti megfogalmazása volt. Az állatvagyon megnövekedett szerepe, amelyre már utaltunk, szintén alkalmas volt a magántulajdon megszilárdítására. A következő, nyugodtabbá váló időkben a nagy, elnéptelenedett területek elfoglalása, újra-benépesítése, művelés alá vétele — a kezdődő vaskor technikai viszonyai között — már ugyancsak a magántulajdon (egyéni-családi tulajdon) formájában mehetett végbe. Ami pedig a közvetlen folytatást illeti: a homérosi eposzok — a gazdasági és társadalmi viszonyokról adott képük problematikus mozzanatai ellenére — egyértelműen a magántulajdon teljes, régen megszilárdult uralmát tanúsítják.<sup>84</sup> Ebből kétségtelen következtetések vonhatók le a megelőző periódus állapotaira vonatkozólag is. A magántulajdonon alapuló, de lényegében még osztálytalan társadalom szokatlan, ellentmondásosnak tűnő jelenség; mindenestre egy különös körülmények közt létrejött kivételes esettel, hosszabb történeti perspektívában nézve átmeneti jeliséggel állunk szemben, amelyben a magántulajdonnal megfért a nemzeti formák és a közösség döntő szerepe.

A magántulajdon antik formája alkotja a kialakuló polis-államok alapját. Homéros már sokszor említi a *polist*, de (az általában szokásos értelmezések szerint) csak „település”, „város” és nem „városállam” értelemben. A kutatók nagy része megegyezik abban, hogy a Homéros által ábrázolt világ a polis *előtti* társadalom világa.<sup>85</sup> Joggal hívták fel azonban a figyelmet már régebben arra, hogy Homéros egyes — nem lényegtelen — utalásai mégis a polisban kialakuló eszményekre, magatartásformákra mutatnak;<sup>86</sup>

<sup>83</sup> SARKADY, 1957, 43; TÓKEI, 1968, 84; 1969, 6, 49.

<sup>84</sup> Az e korban is meglevőnek tartott földközösség elméletével (THOMSON, 1948, 1951; WILLETS, 1955; GYAKOV-NYIKOLSKIJ, 1954; VILÁGTÖRTÉNET, 1962) szemben I. SARKADY, 1957, 32–3, 42–4; 1967, 29–31; FINLEY, 1968, 25; TÓKEI, 1969, 28.

<sup>85</sup> BUSOLT, 1920, 317; EHRENBURG, 1937; 1943; 1960; STRASSBURGER, 1953; STAGAKIS, 1966.

<sup>86</sup> HOFFMANN, 1956; GSCHNITZER, 1971.

s ezt a felismerést kiterjeszthetjük egészen odáig, hogy az a háttér, amely Homéros alkotásai mögött áll, már a kialakult polis, — még ha ennek közvetlen és teljes ábrázolása részben az öröklött epikai anyag régebbi volta, részben a költő ábrázolási módszere következtében ki is maradt.

Ebben az összefüggésben — az egyes periódusok meghatározása érdekében — röviden utalnunk kell arra, hogy a Homérost közvetlenül követő kor, a 7. század, már történetileg megfoghatóan a kialakult, érett arisztokrata polis-állam *változásának* kora; a század közepén már fellépnek az első tyrannosok, és megindul a demokrácia felé tartó fejlődési folyamat. S hozzátehetjük, hogy a polis-állam alapvető szerkezeti-szervezeti elemei — az *archai*, a *bulé*, az *ekklesia* — már teljesen kialakultak, megvannak az arisztokrácia uralmának korában is, — bár persze lényegesen más súllyal, szereppel, hatalmi megoszlással, mint majd a kifejlett demokráciában. Közvetlen előzményeik pedig — a basileus egyszemélyi vezetése által jelentett különbségtől eltekintve — már az előző korszakban is megvannak, sőt meghatározó fontosságúak az erőteljesen törzsi-nemzetségi jellegű társadalmi szervezeten belül.

Ez a Mykéné utáni „sötét kor” századaiban megerősödött szervezeti forma adja meg a polis kialakulásának alapját is. A polis gazdaságilag a közös föld — pontosabban: a közösség földterületének — birtoklásán alapul; a polist a közösség földjének tulajdonosai (tehát egy embercsoport) alkotják; ennek a tovább is jellemző helyzetnek megfelelően határozta meg még Aristotelész is az állampolgárok összességéként a polis-államot.<sup>87</sup> Az állampolgárság alapja, összefogó szervezete, felfogásmódja később is erősen gentilicius jellegű marad. Ezt az életben és a tudatban folyton érvényesülő, alapvető sajátságot teljes erejében látjuk érvényesülni még az olyan — jelenlegi szempontunkból késői — alakulatokban is, mint a kleisthenési alkotmány Athénben.<sup>88</sup>

Az az alap, amely egész későbbi fejlődése során meghatározó jelentőségű volt a polis számára, ezek szerint egy lényegében osztály nélküli (bár nagyon sajátos, ti. magántulajdonon alapuló) társadalomban jött létre. A polis első határozottan kialakult, történetileg megfogható formája azonban már egy kialakult osztálytársadalmi szervezetre épült fel. A vándorlások lezárulását követő viszonylag nyugodtabb állapotok elősegítik a gazdasági élet fejlődését, kibontakoznak a vaskori technika pozitív hatásai, újra központivá válik a földművelés szerepe, a szaporodó népesség lassan betelepít

<sup>87</sup> Aristotelész: Politika III. 1, 1274 b.

<sup>88</sup> GLOTZ, 1904; BUSOLT, 1920, 220; HIGNETT, 1952, 124; THOMSON, 1955, 208, 228; EHRENBURG, 1960.

minden megművelhető földet, növekszik a kézművesipar, és kezdenek szaporodni az egyes területek közt a kereskedelmi kapcsolatok is.<sup>89</sup>

A gazdasági fejlődéssel párhuzamosan előrehaladt a társadalmi rétegződés is. Az előző kor nagyjából egységes társadalmának két pólusán jelentkező különbségek jelentősen megerősödtek. Az egyik oldalon határozottan elkülönült a nagyobb földekkel és állatállománnyal rendelkező gazdag birtokosréteg, amely már béresei (*thétes*) és rabszolgák (*duloi*, *dmóes*) munkaerejére alapozza gazdaságát. Gazdasági fölényükhöz kapcsolódik kiemelkedő katonai szerepük is: mint lótartó, szekérharcos (majd lovas) elitcsapat állnak a korai polisok haderejének élén. A kultuszok vezetése és a közösségi tisztségek betöltése szokásszerűen egyre inkább az egyes közösségek leggazdagabb és legtekintélyesebb családjaik kezében összpontosul. A köznéptől egyre határozottabban elkülönülő, zárt és előjogos renddé váló arisztokrácia (*aristoi*, *eugeneis*, *eupatridai*, *hippeis*, *hippobotai* stb.) magába szívja az egyszemélyi királyi hatalmat, s lényegében teljesen kezébe véve a politikai vezetést, többnyire testületi jellegű kormányzati szerveket hoz létre. Ezek az arisztokratikus köztársaságok a korai polis jellegzetes formáját jelentik. Szervezetükön belül a basileusok (ahol megmaradnak) örökletes fejedelmekből a közösség első tisztviselőinek egyikévé válnak.<sup>90</sup>

Az arisztokrácia kialakulásával szemben a társadalom másik pólusán azok száma és jelentősége növekszik, akiknek munkája a gazdasági életben az arisztokrácia felemelkedésének alapját szolgáltatja: az egyes közösségeken belül földnélkülivé váló elemek, akik többnyire béresekként keresik megélhetésüket, és a rabszolgák, akik nagyrészt más közösségekből való hadifoglyok közül kerülnek ki.<sup>91</sup> Az archaikus kori osztálytársadalmak kialakulásában külön esetet jelentenek azok a területek (Thessalia és a dór államok egy része), amelyeken az osztálytagozódás kialakulásában fontos szerepet játszott a hódítás; itt az alávetettek (penestések, helóták stb.) helyzete inkább jobbágyi, mint rabszolgai jellegűnek minősíthető. Ezeken a területeken néhol a hódító törzs a maga egészében vált uralkodó osztállyá, máshol azon belül is kialakult az arisztokrácia.<sup>92</sup>

A társadalmi rétegződés két pólusával szemben azonban a többséget, a társadalom zömét (nem számítva természetesen a hódításon alapuló társadalmakat) továbbra is a dolgozó szabadok — szabad kistulajdonosok,

<sup>89</sup> HEICHELHEIM, 1958, ch. V.; COOK, 1964; MORRISON—WILLIAMS, 1968; COLDSTREAM, 1968, 332—390; MUHLY, 1970.

<sup>90</sup> BUSOLT, 1920, 169, 341; HASEBROEK, 1931, 9, 33, 44, 73; WADE—GERY, 1931; HUNT, 1947; STRASSBURGER, 1953; STARR, 1961; ALFÖLDI, 1967; SARKADY, 1967; KIRK, 1968; COUREIN, 1968.

<sup>91</sup> BUSOLT, 1920, 195, 272; HASEBROEK, 1931, 12, 37, 135.

<sup>92</sup> NILSSON, 1912; BUSOLT, 1920, 135, 283; HASEBROEK, 1931, 63; WILLETTS, 1955; LOTZE, 1959.



elsősorban földbirtokos parasztok s mellettük kézművesek — alkotják. Ez az osztály (perifériális, időnkénti, részleges esetektől eltekintve) nem kizsákmányoló és nem kizsákmányolt. A további fejlődés folyamán viszonylagos egysége erősen bomlásnak indul, nem egy esetben arányszáma is lényegesen csökken; a polis végső hanyatlásának korszakáig azonban döntően nyomja rá bélyegét a gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális fejlődés egészére.<sup>93</sup>

Ez a további perspektíva azonban már nem tartozik tárgyalásunk körébe. Korunkban, a 9—8. században, amellyel áttekintésünket le is zárjuk, a kialakult és megszilárdult arisztokrácia uralkodó helyzete jellemzi a görög közösségeket. Ennek megfelelően a kor legnagyobb művészi dokumentumai, a homérosi eposzok társadalomábrázolása is az arisztokrácia hegemoniájának jegyében áll. Az arisztokrácia nemcsak a társadalom életében tölt be gyakorlati vezető szerepet, hanem ideológiai síkon is megszabja annak egész értékrendszerét.<sup>94</sup> A társadalom tagozódásának döntő választóvonalak — legalábbis, ahogy a homérosi ábrázolásban tükröződik — nem a rab-szolga és szabad, vagy a közösséghez tartozó és a polgárjoggal nem rendelkező elemek közt fut, hanem az arisztokrata és a nem-arisztokrata között. Nyilván ebből fakad a homérosi társadalomábrázolás sajátos korlátozottsága is. Az eposzokból nem bontakozik ki világos, átfogó társadalmi összkép; bármilyen teljes a homérosi világábrázolás általános emberi értelemben, szorosan vett szociológiai szempontból a társadalomnak csak a legfelső és az ennek függőségében élő legalsó rétegei kapnak részletes ábrázolást. A társadalom zömét alkotó középső rétegek — legalábbis közvetlenül — nem sokat szerepelnek. Ennek ellenére az eposzt már kezdettől fogva is, és később egyre növekvő mértékben, az arisztokráciánál jóval szélesebb körök érezhették és érezték a magukénak.<sup>95</sup> A kor társadalmi termékeny talajt jelentett a tulajdonképpeni görög kultúra fejlődésének megindulása, sőt első nagy teljesítményei megszületése számára. Nemcsak az eposz ennek a korszaknak a szülötte, de ekkor jön létre az egyes közösségek vallási életét, ünnepeit rendezett egységbe foglaló naptár, kifejlődik és virágzik a művészet geometrikus stílusa, épülnek az első templomok, megalkotják a görög írást. Ezek a lényeges kulturális mozzanatok világosan jelzik az érettségnek azt a fokát, amelyet a „sötét kor” válságát leküzdő görög társadalom úgy-szólván már az első lépéseivel elért, — bár az archaikus és klasszikus kor hatalmas lendületű fejlődése felől visszatekintve ebben a szintben csak a kiindulás alapvonalát látjuk.

<sup>93</sup> SARKADY, 1957, 43, 46, 52.

<sup>94</sup> GERNET, 1938; SCHADEWALDT, 1942; FINLEY, 1954; SZABÓ, 1955; ALFÖLDI, 1967.

<sup>95</sup> FINLEY, 1954; SZABÓ, 1955, 1956; RITOÓK, 1968, 1969; SARKADY, 1969 a.

*János Sarkady*

THE DEVELOPMENT OF GREEK SOCIETY IN THE 12TH TO  
8TH CENTURIES B. C.

Later development of the Greek society cannot be understood without a thorough knowledge of the Mycenaean period. Therefore the author begins his study with a detailed description of the social and economic life of the Mycenaean civilization. A survey is given about the highly developed agricultural production, the animal husbandry complementing it, the industrial and commercial activities conducted for the most part under central (state) control which was relatively significant as compared to the level of that age. A reconstruction of ownership relations is greatly hindered by the scarcity of sources. It seems that Mycenaean society departed somewhat from the forms of Asiatic community property considered to have been fundamental and shifted in a certain sense towards the property relations typical of Greek antiquity. The causes of the enormous disaster in 1200 B. C. that destroyed the Mycenaean civilization are still very hazy to researchers. It is very probable, however, that the downfall was not caused by an overwhelming military force but by internal weakness. The former economic-social structure and the military organization built on it were largely transformed. A change occurred also in the control of the states. Thus, e.g. the replacement of the name *anax* by *basileus* did not indicate simply a new form of monarchy but also a real difference of content. The well-known phyle-system replaced the former social structure. The existing ethnic groups of the Greeks played an important role in the development of the new culture as they brought about a novel cultural and dialectal structure. In general, agriculture, industrial and commercial activity declined. However, the continuity of production experiences did not cease either in agriculture or in industry. A general levelling-off characterized the ownership relations. It is in this period that the strata of aristocrats, on the one hand, and paupers without any property, on the other, and also the stratum of slaves began to take shape. Nevertheless, the majority of society was still represented by the free peasants with some property. An essentially classless society based on the property relations of antiquity had developed which, of course, was but a transitory period in ancient Greek development.

# IRODALOM

- AKURGAL, E.  
1962 *The Early Period and the Golden Age of Ionia*. AJA 66, 368—380.
- ALFÖLDI, A.  
1967 *Die Herrschaft der Reiterei in Griechenland und Rom nach dem Sturz der Könige*. Gestalt und Geschichte, Festschrift K. Scheffold. Antike Kunst, Beiheft 4. 1967.
- ÅLIN, P.  
1962 *Das Ende der mykenischen Fundstätten auf dem griechischen Festland*. Lund.
- ALLEN, T. W.  
1921 *The Homeric Catalogue of Ships*. Oxford.
- ANDREWES, A.  
1961/a *The Phratries in Homer*. Hermes 89, 129—140.  
1961/b *Philochoros in Phratries*. JHS 81, 1—15.
- ANDRONIKOS, M.  
1954 *Hé „dóriké eisbolé” kai ta archaio-logika heurémata*. Hellenika 13, 221—240.  
1968 *Totenkult* (Archaeologia Homerica III W). Göttingen.
- BARTONĚK, A.  
1964 *Zur sozialökonomischen Struktur der mykenischen Gesellschaft*. Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt I. 149—162. Berlin.
- BASS, G.  
1967 *Cape Gelidonya, a Bronze Age Shipwreck*. TAPS 57/8.
- BELOCH, K. J.  
1912—27 *Griechische Geschichte I—IV*. Strassburg—Berlin.
- BENGTSON, H.  
1950 *Griechische Geschichte*. München.
- BENNETT, E. L.  
1953 *The Mycenae Tablets*. PAPS 97, 4, 422—470.  
1955 *The Pylos Tablets*. Texts of inscriptions found 1939—54. Princeton.  
1956 *The Landholders of Pylos*. AJA 60, 107.  
1958 *The Mycenae Tablets II*. TAPS 48, 1.
- BIELEFELD, E.  
1968 *Schmuck* (Archaeologia Homerica I C). Göttingen.
- BLEGEN, C. W.  
1940 *Athens and the Early Age of Greece*. HSCP Suppl. I. 1—9.  
1963 *Troy and the Trojans*. London.
- BLEGEN, C. W.—WACE, A. J. B.  
1939 *Pottery as evidence for trade and colonization in the Aegean bronze age*. Klio 32, 131—147.
- BOUZEK, J.  
1962 *K istorii Attiki v 11.—8. vv. do n.e.* VDI 79/1, 104—113.  
1969 *Homerisches Griechenland*. Praha.
- BREASTED, J. H.  
1906 *Ancient Records of Egypt*. Chicago.
- BRONEER, O.  
1948 *The Dorian Invasion. What Happened in Athens?* AJA 52, 411.  
1956 *Athens in the Late Bronze Age*. Antiquity 30, 9.  
1958 *The Corinthian Isthmus and the Isthmian Sanctuary*. Antiquity 32, 80.
- BROWN, W. E.  
1956 *Land tenure in Mycenaean Pylos*. Historia 5, 385—400.
- BUCHHOLTZ, H.-G.  
1958 *Der Kupferhandel des 2. vorchristlichen Jahrtausends im Spiegel der Schriftforschung*. Minoica. Festschrift J. Sundwall. Berlin. 92—115.

- BUCK, C. D.  
1955 *The Greek dialects*. Chicago.
- BUCK, R. J.  
1969 *The Mycenaean time of troubles*. *Historia* 18, 276—298.
- BURN, A. R.  
1930 *Minoans, Philistins and Greeks*. London.
- BURR, V.  
1944 *Neon katalogos*. *Klio*, Beiheft 49. Leipzig.
- BUSOLT, G.  
1893—1904 *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chäroneia*. I—III. Gotha.  
1920 *Griechische Staatskunde*. I. München.
- BUSOLT, G.—SWOBODA, H.  
1926 *Griechische Staatskunde* II.
- CARNOY, A.  
1960 *Les suffixes toponymiques pré-grecs*. *L'Antiquité Classique* 29, 319—336.
- CARPENTER, R.  
1946 *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*. Berkeley.  
1966 *Discontinuity of Greek Civilization*. Cambridge.
- CARY, M.  
1948 *The geographic background of Greek and Roman history*. Oxford.
- CHADWICK, J.  
1956 *The Greek Dialects and Greek Pre-History*. Greece and Rome, 2. s. III. 38—50.  
1958 *The decipherment of Linear B*. Cambridge.  
1969 *Aegean history 1500—1200 B. C.* *Studii Clasice* XI. 7—18.  
1972 *Life in Mycenaean Greece*. *Scientific American* 227/4. 36—44.
- CHADWICK, J.—KILLEN, J. T.—OLIVIER, J. P.  
1971 *The Knossos Tablets*. (4. ed.) Cambridge.
- CHESNEAUX, J.  
1964 *Le mode de production asiatique: une nouvelle étape de la discussion*. *Eirene* 3, 131—146.
- CHILDE, V. G.  
1942 *What happened in history*. London.  
1958/a *The relations between Greece and prehistoric Europe*. *Acta congressus Madvigiani* I. Copenhagen. 293—316.  
1958/b *The prehistory of European society*. London.  
1965 *Man makes himself*. (4. ed.) London.
- CLARK, G.  
1952 *Prehistoric Europe: the Economic Basis*. London.  
1965 *World Prehistory. On outline*. Cambridge.
- COLDSTREAM, J. N.  
1968 *Greek Geometric Pottery*. London.
- COOK, J. M.  
1961 *Greek Settlement in the Eastern Aegean and the Asia Minor*. (CAH II<sup>2</sup> 38.) Cambridge.
- COOK, R. M.  
1964 *Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B. C.* *JHS* 66, 67—98.
- COURBIN, P.  
1968 *La guerre en Grèce à haute époque d'après les documents archéologiques*. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris. 69—91.
- DELEBECQUE, E.  
1951 *Le cheval dans l'Iliade*. Paris.
- DEROY, L.—GÉRARD, M.  
1965 *Le cadastre mycénien de Pylos*. Roma.
- DESBOROUGH, V. R. D'A.  
1952 *Protogeometric Pottery*. Oxford.  
1964 *The last Mycenaeans and their successors*. Oxford.  
1965 *The Greek Mainland 1150—1000 B. C.* *PPS* 31, 213—228.  
1972 *The Greek Dark Ages*. London.
- DESBOROUGH, V. R. D'A.—HAMMOND, N. G. L.  
1962 *The end of Mycenaean civilization and the Dark Age*, (CAH II<sup>2</sup> ch. XXXVI) Cambridge.
- DJAKONOV, I. M.  
1967—8 *O strukture obscesztva Bliznogo Vosztoka*. *VDI* 1967/4, 13; 1968/3, 3; 4, 3.
- Dow, S.  
1954 *Minoan Writing*. *AJA* 58, 77.  
1960 *The Greeks in the Bronze age*. *Rapp. du XI<sup>e</sup> congrès international des sciences historiques*, II. 1—34. Stockholm.  
1968 *Literacy: The Palace Bureaucracies, The Dark Age, Homer*. (A Land Called Crete. A Symposium in Memory of H. B. Hawes. Northampton, Mass. 1968. 123—147.)
- Dow, S.—CHADWICK, J.  
1971 *The linear scripts and the tablets as historical documents*. (CAH II<sup>2</sup> ch. XIII.) Cambridge.
- DRERUP, H.  
1969 *Griechische Baukunst in geometri-*

- scher Zeit (Archaeologia Homerica II O). Göttingen.  
 EHRENBURG, V.  
 1937 *When did the Polis rise?* JHS 57, 147—159.  
 1943 *An Early Source of Polis Constitution*. CQ 37, 14—18.  
 1955 *Griechische Urkunden des 2. Jahrtausends v. Chr.* HZ 180, 1—13.  
 1960 *The Greek State*. Oxford.  
 EVANS, A. J.  
 1908 *Scripta Minoa I*. Oxford.  
 1952 *Scripta Minoa II*. (ed. J. L. MYRES). Oxford.  
 EVANS, J. D.—RENFREW, C.  
 1968 *Excavations at Saliagos near Antiparos*. London.  
 FICK, A.  
 1905 *Vorgriechische Ortsnamen*. Göttingen.  
 FIMMEN, D.  
 1924 *Die kretisch-mykenische Kultur*<sup>2</sup>. Leipzig—Berlin.  
 FINLEY, M. I.  
 1954 *The World of Odysseus*. New York.  
 1957/a *Homer and Mycenae: Property and Tenure*. Historia 6, 133—159.  
 1957/b *The Mycenaean Tablets and Economic History*. EHR 2. ser. 10, 128—141.  
 1964 *The Trojan war*. JHS 84, 1—9.  
 1968 *The alienability of land in ancient Greece*. Eirene 7, 25—32.  
 1970 *Early Greece: The Bronze and Archaic Age*. London.  
 FORBES, R. J.  
 1950 *Metallurgy in Antiquity*. Leiden.  
 FORSDYKE, J.  
 1956 *Greece before Homer*. London.  
 FRANKFORT, H.  
 1948 *Kingship and the gods*. Chicago.  
 FURUMARK, A.  
 1941/a *The Mycenaean pottery: analysis and classification*. Stockholm.  
 1941/b *The chronology of Mycenaean pottery*. Stockholm.  
 1954 *Ägäische Texte in griechischer Sprache*. Eranos 51, 103—120, 52, 18—60.  
 GALLAVOTTI, G.  
 1961 *Le origini micenee dell'istituto fraterico*. PdP 16, 20—39.  
 GALLAVOTTI, G.—SACCONI, A.  
 1962 *Inscriptiones Pyliae ad Mycenaean aetatem pertinentes*. Roma.  
 GALLET DE SANTERRE, H.  
 1958 *Délös primitive et archaïque*. Paris.  
 1962 *La „migration ionienne”. État de la question*. R&A 64, 20—30.  
 GERNET, L.  
 1938 *Les nobles dans la Grèce antique*. Ann. d'histoire économique et sociale, 10, 36—43.  
 GLOTZ, G.  
 1904 *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris.  
 1923 *La civilisation égéenne*. Paris.  
 GORDON, C. H.  
 1956 *Ugaritic Guilds and Homeric DÉMIOERGOI. The Aegean and the Near East*. Studies presented to H. Goldman, 136—143. New York.  
 GRAHAM, J.  
 1960 *Mycenaean Architecture*. Archaeology 13, 46.  
 GRAY, D. H. F.  
 1954 *Metal-Working in Homer*. JHS 74, 1—15.  
 GSCHNITZER, F.  
 1955 *Stammes- und Ortsgemeinden im alten Griechenland*. Wien. St. 68, 120—144.  
 1965 *BASILEUS, ein terminologischer Beitrag zur Frühgeschichte des Königtums bei den Griechen*. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 11, 99—112.  
 1971 *Stadt und Stamm bei Homer*. Chiron 1, 1—17.  
 GÜNTHER, R.  
 1969 *Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen*. Zeitschr. f. Geschichtswiss. 17, 194.  
 GYAKOV, V. N.—NYIKOLSKIJ, N. M.  
 1954 *Az ökori világ története*. Bp.  
 HAHN István  
 1969 *Az antikvitás és feudalizmus kerdésehez*. Ant. Tan. 16, 213—220.  
 1971 *Die Anfänge der antiken Gesellschaftsformation in Griechenland und das Problem der sogenannten asiatischen Produktionsweise*. Jb. f. Wirtschaftsgeschichte 12, II, 29—47.  
 HALEY, J.  
 1928 *The coming of the Greeks: The geographical distribution of Pre-Greek place names*. AJA 32, 141—145.  
 HAMMOND, N. G. L.  
 1931—2 *Prehistoric Epirus and the Dorian Invasion*. BSA 32, 131—179.  
 1959 *A history of Greece*. Oxford.  
 1967 *Epirus. The geography, the ancient remains, the history and the topography of Epirus and the adjacent areas*. Oxford.

- HAMPL, F.  
1962 *Die Ilias ist kein Geschichtsbuch*. Serta philologica Aenipontana (Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss.), H. 7–8, 37–63.
- HARMATTA János  
1959 *Der Alte Orient und das klassische Altertum*. AAHung. 7, 29–37.  
1967 *Ahhiyawā és az achájok*. Ant. Tan. 14, 1, 17–24.  
1968a *Egy hittita törvény magyarázata*. Ant. Tan. 15, 1, 1–14.  
1968b *Zu den kleinasiatischen Beziehungen der griechischen Mythologie*. AAHung. 16, 57–76.
- HASEBROEK, J.  
1931 *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Persezeit*. Tübingen.
- HEICHELHEIM, F. M.  
1958 *An ancient economic history*. I. Leiden.
- HEMBERG, B.  
1955 *ANAX, ANASSA und ANAKES als Götternamen unter besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte*. Univ. Årsskrift. Uppsala.
- HESTER, D. A.  
1957 *Pre-Greek place names in Greece and Asia Minor*. RHA 15, 107.
- HEUTLEY, W. A.  
1939 *Prehistoric Macedonia*. Cambridge.
- HEUSS, A.  
1946 *Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche*. Antike und Abendland II, 26–62.
- HIGNETT, C.  
1952 *A history of the Athenian constitution to the end of the fifth century*. B. C. Oxford.
- HOFFMANN, W.  
1956 *Die Polis bei Homer*. Festschrift B. Snell, 153–165. München.
- HOPE SIMPSON, R.  
1965 *A gazetteer and atlas of Mycenaean sites*. London.
- HOPE SIMPSON, R.—LAZENBY, J. F.  
1970 *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*. Oxford.
- HOWE, T. P.  
1958 *Linear B and Hesiod's breadwinners*. TAPA 89, 44–65.
- HUNT, D. W. S.  
1947 *Feudal survivals in Ionia*. JHS 67, 48–76.
- HUXLEY, G. L.  
1960 *Achaean and Hittites*. Oxford.  
1966 *The early Ionians*. London.
- JACHMANN, G.  
1953 *Das homerische Königtum* Maia, n. s. 6, 241–256.  
1958 *Der homerische Schiffskatalog und die Ilias*. Köln.
- JUNGE, R.  
1961 *Weltgeschichte der Standortentwicklung der Wirtschaft in der Klassengesellschaft*. Berlin.
- KANTOR, H.  
1947 *The Aegean and the Orient in the second millennium*. B. C. Bloomington.  
1960 *Ivory carving in the Mycenaean period*. Archaeology 13, 14.
- KARO, G.  
1935 *Mykenische Kultur*. RE Suppl. VI 584–615. Stuttgart.
- KILLEN, J. T.  
1964 *The wool industry of Crete in the Late Bronze Age*. BSA 59, 1–15.
- KIRK, G. S.  
1962 *The Songs of Homer*. Cambridge.  
1964 *Homeric poems as history*. (CAH II<sup>2</sup> ch. XXXIXb.) Cambridge.  
1968 *War and warrior in the Homeric poems*. Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, 93–117. Paris.
- KÖSTER, A.  
1924 *Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeeres im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Leipzig.
- KRAIKER, W.  
1951 *Aigina: Die Vasen des 10. bis 7. Jh. v. Chr.* Berlin.
- KRAIKER, W.—KÜBLER, K.  
1939 *Kerameikos I. Die Nekropolen des 12. bis 10. Jh.* Berlin.
- KÜBLER, K.  
1943 *Kerameikos IV. Neufunde aus der Nekropole des 11. und 10. Jh.* Berlin.  
1954 *Kerameikos V/1. Die Nekropole des 10. bis 8. Jh.* Berlin.  
1959 *Kerameikos VI/1. Die Nekropole des späten 8. bis frühen 6. Jh.* Berlin.
- KRETSCHMER, P.  
1896 *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Göttingen.  
1910 „Sprache”. Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswiss. I.*, 131–229. Leipzig–Berlin.  
1950 *Die phrygische Episode in der griechischen Geschichte*. Miscellanea Acad. Berolensia 173.
- LEHMANN, H.  
1932 *Die geographische Grundlagen der kretisch-mykenischen Kultur*. Geogr. Zeitschrift 38, 334.

- LEJEUNE, M.  
1961 *Les forgerons de Pylos*. Historia 10, 409—434.  
1965 *Le damos dans la société mycénienne*. REG 78, 1—22.  
1968 *La civilisation mycénienne et la guerre. Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 31—51. Paris.
- LENCMAN, J. A.  
1966 *Die Sklaverei im mykenischen und homerischen Griechenland*. Wiesbaden.
- LESKY, A.  
1947 *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*. Wien.
- LINDER, E.  
1972 *A seafaring merchant-smith from Ugarit and Cape Gelidonya wreck*. Nautical Archaeology 1, 163.
- LORIMER, H. L.  
1950 *Homer and the monuments*. London.
- LOTZE, D.  
1959 METAXY ELEUTHERÓN KAI DULÓN. Berlin.
- LURJE, S. Ja.  
1957 *Jazik i kultura mikenskoj Grecii*. Moszkva—Leningrad.
- MACDONALD, W. A.  
1964 *Overland communications in Greece during LH III, with special reference to Southwest Peloponnese*. Mycenaean Studies 217. Madison, Wis.
- MARINATOS, S.  
1933 *La marine créto-mycénienne*. BCH 57, 170.  
1951 DIOGENES BASILÉES. Studies to D. M. Robinson I. 126—134. St. Louis.  
1958/a *Mykenentum und Griechentum*. Acta congressus Madvigiani I. Copenhagen. 317—322.  
1958/b *Basilika myrepseia kai archeia en Mykenais*. Prakt. Akad. Athén. 33, 161—173.  
1967 *Kleidung* (Archaeologia Homerica I A). Göttingen.
- MATZ, F.  
1950 *Die Ägäis*. Handbuch der Archäologie II. 1. 179—308. München.  
1956 *Kreta, Mykene, Troja*. Stuttgart.  
1962 *Minoan civilization: maturity and zenith*. (CAH II<sup>2</sup> IVb, XII.) Cambridge
- MAZZA, M.  
1962 *L'epica omerica e la storia*. Helikon 2, 656—674.
- MEYER, E.  
1884—1902 *Geschichte des Altertums* I—V. Stuttgart.
- MILOJČIĆ, V.  
1948—9 *Die dorische Wanderung im Lichte der vorgeschichtlichen Funde*. AA 63—4, 12—36.  
1955 *Einige spätbronzezeitliche Fremdlinge auf Kreta*. Jb. RGZM 2, 153—169.
- MILTNER, F.  
1934 *Die dorische Wanderung*. Klio 27, 54—68.
- MORRISON, J. S.—WILLIAMS, R. T.  
1968 *Greek oared ships*. Cambridge.
- MUHLY, J. D.  
1970 *Homer and the Phoenicians*. Berytus 19, 19—64.
- MURAKAWA, K.  
1957 *Demiurgos*. Historia 6, 385—415.
- MÜLLER-KARPE, H.  
1962/a *Die Metallgegenstände der Kera-meikos-Gräber*. JdI 77, 59—129.  
1962/b *Zur spätbronzezeitlichen Bewaffnung in Mitteleuropa und Griechenland*. Germania 40, 255—287.
- MYLONAS, G. E.  
1957 *Ancient Mycenae, the capital city of Agamemnon*. London.
- MYRES, J. L.  
1930 *Who were the Greeks?* Berkeley.
- NILSSON, M. P.  
1912 *Die Grundlagen des spartanischen Lebens*. Klio 12, 308.  
1927 *Das homerische Königtum*. Sber. Akad. Berlin, 23.  
1933 *Homer and Mycenae*. London.  
1955 *Geschichte der griechischen Religion* I<sup>2</sup>. (II<sup>2</sup>: 1961.) München.
- PAGE, D. L.  
1959 *History and the Homeric Iliad*. Berkeley.
- PALMER, L. R.  
1955 *Achaean and Indo-Europeans*. Oxford.  
1961 *Mycenaeans and Minoans. Aegean prehistory in the light of the linear B tablets*. (2. ed.: 1965.) London.  
1963 *The interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford.
- PEČIRKA, J.  
1964 *Die sowjetischen Diskussionen über die asiatische Produktionsweise und über die Sklavenhalterformation*. Eirene 3, 147—170.  
1967 *Von der asiatischen Produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen Klassengesellschaften*. Eirene 6, 164.

- PHILIPPSON, A.—KIRSTEN, E.  
1950—56 *Die griechischen Landschaften*  
I—II. Frankfurt a.M.
- PENDLEBURY, J. D. S.  
1937 *The archaeology of Crete*. London.  
1951 *Egypt and the Aegean*. Studies  
to D. M. Robinson I. 184—197.  
St. Louis.
- PUGLIESE CARRATELLI, G.  
1958 *Egeta*. Minoica. Festschrift f. J.  
Sundwall. 319—326. Berlin.  
1959 *Aspetti e problemi della monarchia  
micenea*. PdP 14, 401—431.
- PUHVEL, J.  
1958 *Helladic kingship and the gods*.  
Minoica. Festschrift f. J. Sund-  
wall. 327—333. Berlin.
- RENFREW, C.—CANN, J. R.—DIXON,  
J. E.  
1965 *Obsidian in the Aegean*. BSA 60,  
225—247.
- RICHTER, W.  
1968 *Die Landwirtschaft im homeri-  
schen Zeitalter* (Archaeologia Home-  
rica II H). Göttingen.
- RITOÓK Zsigmond  
1962 *Rhapsodos*. AAHung 10, 225—  
231.  
1968 *The epithets for minstrels in the  
Odyssey*. AAHung 16, 89—92.  
1969 *Dichterisches Selbstbewusstsein in  
der frühgriechischen Dichtung*. Das  
Altertum 15, 11—15.  
1970 *Die Homeriden*. AAHung 18, 1—  
29.
- RISCH, E.  
1955 *Die Gliederung der griechischen  
Dialekte in neuer Sicht*. Mus. Helv.  
12, 61—76.
- ROSE, H. J.  
1925 *Primitive culture in Greece*. Lon-  
don.
- RUIPÉREZ, M.  
1956 *Une charte royale de partage des  
terres à Pylos*. Minos 4, 146—164.  
1957 *Notes on Mycenaean land-divi-  
sion and livestock grazing*. Minos  
5, 174—206.
- SAKELLARIOU, M.  
1958 *La migration grecque en Ionie*.  
Athènes.
- SARKADY János  
1957 *A görög rabszolgasági társadalom  
kialakulásának kérdéséhez*. Ann.  
Univ. Scient. Budapest., sect.  
hist. 1, 31—63.  
1959 *A görög tyrannis kérdéséhez*. Ant.  
Tan. 6.  
1965 *Die ionischen Feste und die ioni-  
sche Urgeschichte*. ACD 1, 11—20.
- 1966 *Attika im 12. bis 10. Jahrhundert*.  
ACD 2, 9—27.  
1967 *Ende des Königtums und Anfang  
des Archontats in Athen*. ACD 3,  
23—34.  
1969a *Die Theseus-Sage und die sog.  
theseische Verfassung*. AAHung  
17, 1—10.  
1969b *Heortologische Bemerkungen zur  
dorischen Urgeschichte*. ACD 5,  
7—19.  
1970 *Die Kalendergruppen Nord- und  
Mittelgriechenlands*. ACD 6, 9—16  
1971 *Éléments non-ioniens dans le  
matériel héortologique de l'Ionie*.  
ACD 7, 13—20.
- SCHACHERMEYER, F.  
1951 *Streitwagen und Streitwagenbild  
im Alten Orient und bei den myke-  
nischen Griechen*. Anthropos 46,  
705—753.  
1954 *Die prähistorischen Kulturen Grie-  
chenlands*. RE XXII 1351—1548.  
Stuttgart.  
1955 *Die ältesten Kulturen Griechen-  
lands*. Stuttgart.  
1964 *Die minoische Kultur des alten  
Kreta*. Stuttgart.  
1960 *Griechische Geschichte*. Stuttgart.  
1967 *Ägäis und Orient*. Wien.
- SCHADEWALDT, W.  
1942 *Homer und sein Jahrhundert*. Das  
neue Bild der Antike I, 51—90.  
Leipzig.
- SEEBOHM, H. E.  
1895 *The structure of Greek tribal society*.  
London.
- SKEAT, T. C.  
1934 *The Dorians in archaeology*. Lon-  
don.
- SNODGRASS, A. M.  
1962 *Iron age Greece and Central  
Europe*. AJA 66, 408—410.  
1964 *Early Greek armour and weapons*.  
Edinburgh.  
1965 *Barbarian Europe and early iron  
age Greece*. PPS 31, 229—240.  
1971 *The Dark Age of Greece. An  
archaeological survey of the eleventh  
to the eighth centuries B.C.* Edin-  
burgh.
- SOMMER, F.  
1932 *Die Ahhijavā-Urkunden*. Abhandl.  
Bayer. Akad. Wiss., phil.-hist.  
Abt., N. F. 6.
- STAGAKIS, G. J.  
1966 *Therapontes and hetairoi in the  
Iliad as symbols of the political  
structure of the Homeric state*.  
Historia 15, 408—419.



- 1967 *ΟΡΑΟΝ in the Iliad*. Historia 16, 414—421.
- STARR, C. G.  
1957 *The early Greek city-state*. PdP 12, 97—108.  
1961 *The decline of the early Greek kings*. Historia 10, 129—138.  
1962 *The origins of Greek civilization 1100—650 B. C.* London.
- STIER, H. E.  
1945 *Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte*. Stuttgart.  
1950 *Probleme der frühgriechischen Geschichte und Kultur*. Historia 1, 195—230.
- STRASSBURGER, H.  
1953 *Der soziale Aspekt der homerischen Epen*. Gymnasium 60, 97—114.  
1954 *Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen*. HZ 177, 227—248.
- STUBBINGS, F. H.  
1951 *Mycenaean pottery from the Levant*. Cambridge.  
1964 *The expansion of Mycenaean civilization*. (CAH II<sup>2</sup> ch. XXIIa.) Cambridge.  
1965a *The rise of Mycenaean civilization*. (CAH II<sup>2</sup> ch. XIV.) Cambridge.  
1965b *The recession of Mycenaean civilization*. (CAH II<sup>2</sup> ch. XXVII.) Cambridge.
- STYRENIUS, C. G.  
1967 *Submycenaean Studies*. Lund.
- SULZE, H.  
1958 *Die Zimmermannsarbeit der mykenischen Bauten*. Minoica. Festschrift f. J. Sundwall, 394—401. Berlin.
- SZABÓ Árpád  
1940 *Altmediterranes Königtum und seine Bedeutung für die Anfänge des griechischen Staates*. Welt als Geschichte 6, 293—304.  
1955 *Az Odysseia-költő osztálytudatának kérdéséhez*. Ant. Tan. 2, 1—8.  
1956 *Homérosz világa*. Bp.
- SZANTO, E.  
1901 *Die griechischen Phylen*. Sber. Akad. Wien 144/5.
- SZERGEJEV, V. Sz.  
1951 *Az ókori Görögország története*. Bp.
- TALAMO, C.  
1961 *Per le origini dell' eteria arcaica*. PdP 16, 297—303.
- TAYLOUR, L. W.  
1958 *Mycenaean pottery in Italy and adjacent areas*. Cambridge.  
1964 *The Mycenaeans*. London.
- TEGYEY Imre  
1965 *Observations on a Linear B cadastral list*. ACD 1, 1—10.  
1966 *Pylos et le Proche-Orient*. ACD 2, 1—8.  
1967 *Some problems of the political history of SW Peloponnese in the Late Helladic age*. ACD 3, 13—21.  
1970 *Messenia and the catastrophe at the end of Late Helladic III B*. ACD 6, 3—7.
- THOMAS, C. G.  
1966 *The roots of Homeric kingship*. Historia 15, 387—407.
- THOMSON, G.  
1949 *Studies in ancient Greek society I: The prehistoric Aegean*. London.  
1951 *On Greek land-tenure*. Studies to D. M. Robinson II, 840—850. St. Louis.  
1955 *Studies in ancient Greek society II: The first philosophers*. London.
- TOVAR, A.  
1961 *Talleres y oficios en el palacio de Pylos: te-o-jo do-e-ro/a „domestico/a del rey”*. Minos 7, 101—110.  
1972 *Indo-European etymology of do-e-ro*. Acta Mycenaea II (Minos 12), 318—325.
- TŐKEI Ferenc  
1965 *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez*. Bp.  
1968 *A társadalmi formák elméletéhez*. Bp.  
1969 *Antikvitás és feudalizmus*. Bp.
- TRITSCH, F. J.  
1958 *The women of Pylos*. Minoica. Festschrift f. J. Sundwall, 406—445. Berlin.
- TYUMENYEV, A. I.  
1959 *Vosztok i Mikenii*. Vopr. Iszt. 13/12, 58.
- VENTRIS, M.  
1955 *Mycenaean furniture on the Pylos tablets*. Eranos 53, 3—4, 109—124.
- VENTRIS, M.—CHADWICK, J.  
1953 *Evidence for Greek dialect in the Mycenaean archives*. JHS 73, 84—103.  
1956 *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge.
- VERCOUTTER, J.  
1954 *Essai sur les relations entre Egyptiens et Préhellènes*. Paris.
- VERMEULE, E.  
1960 *The fall of the Mycenaean empire*. Archaeology 13, 66—  
1964 *Greece in the Bronze age*. Chicago.  
1968 *The decline and end of Minoan and Mycenaean Culture. A land called*

- Crete*. A symposium in memory of  
H. B. Hawes. 81—98. Northamp-  
ton, Mass.
- VICKERY, K.  
1936 *Food in early Greece*.
- VILÁGTÖRTÉNET  
1962 *Világtörténet tíz kötetben*. I.  
(Szerk.: J. P. FRANCEV.) Bp.
- WACE, A. J. B.  
1949 *Mycenae, an archaeological history  
and guide*. Princeton.  
1956 *The last days of Mycenae. Aegean  
and Near East*. Studies pres. to  
H. Goldman. 126—135. New  
York.
- WACE, A. J. B.—BLEGEN, C. W.  
1939 *Pottery as evidence for trade and  
colonisation in the Aegean bronze  
age*. *Klio* 32, 131—147.
- WACE, A. J. B.—STUBBINGS, F. H.  
1962 *A companion to Homer*. London.
- WADE-GREY, H. T.  
1931 *Eupatridai, Archons and Areopa-  
gus*. *CQ* 25, 1—77.  
1952 *The poet of the Iliad*. Cambridge.
- WEBSTER, T. B. L.  
1958 *From Mycenae to Homer*. London.
- WHITMAN, C. E.  
1958 *Homer and the heroic tradition*.  
Cambridge, Mass.
- WIESNER, J.  
1968 *Fahren und Reiten*. (Archaeologia  
Homericæ I F.) Göttingen.
- WILL, É.  
1957 *Aux origines du régime foncier grec:  
Homère, Hésiode et l'arrière-plan  
mycénien*. *REA* 59, 5—50.
- WILLETTS, R. F.  
1955 *Aristocratic society in ancient  
Crete*. London.



## FOKOZATOK A GÖRÖG EPIKA FEJLŐDÉSÉBEN

Az epika őstörténetének felrajzolóit többnyire abból az alapfeltevésből indulnak ki, hogy a szó szorosabb értelmében vett hősköltészet egy azt megelőző varázsos költészetből fejlődött ki. Ez az alaptétel azonban sokszor bizonyítatlan marad, illetőleg a kérdést egy más síkra tolják át: ha az emberi tudat fejlődésében a varázsos fok megelőzte a nem-varázssost, úgy ennek a költészetben is így kellett lennie. Ami tehát a rendelkezésre álló anyagban mint egy varázsos tudatfok megnyilvánulása értelmezhető, az fejlődéstörténetileg korábbi, ami nem, az későbbi.

Hogy ez az egész feltételezéssor általában megállja-e a helyét, azt nem akarjuk most vitatni, vizsgálatainkban csak a görög epika viszonyaira szorítkozunk. Két kérdést kell felvetnünk: 1. Van-e a tudatfejlődésre építő bizonyítékoktól függetlenül más bizonyítékunk arra, hogy a varázsos költészet megelőzi a szorosabb értelemben vett hősepikát? 2. Ha igen, ez utóbbi tekinthető-e az előbbi leszármazottjának, vagy valami teljesen új jelenséggel kell számolnunk, melybe a varázsos elemek csak később hatoltak be?

Azóta, hogy Ad. KUHN százhusz éve arra utalt, hogy a görög *κλέος ἀφθιτον* kifejezésnek megvan a pontos megfelelője a védikus nyelvben, a kutatók hosszú sora foglalkozott a különféle indoeurópai nyelvek korai költői alkotásaiban fellelhető közös vagy rokon költői kifejezésekkel, s meglehetősen számban találtak olyan szócsoportokat, amelyek egymásnak nemcsak jelentésben, hanem etimológiailag is pontos megfelelői, amikor is joggal feltételezhető, hogy egy közös indoeurópai költői nyelv töredékeivel állunk szemben.<sup>1</sup> E töredékek között különösen jelentős helyet foglalnak el — más, kifejezetten a hősköltészet körébe tartozó kifejezések mellett — a

<sup>1</sup> KUHN, 1853, 467. Az azóta folyt kutatások részletes, alapos áttekintését adja R. SCHMITT, 1969, 6—60. A legfontosabb idevonatkozó tanulmányokat l. együtt az ugyancsak tőle szerkesztett *Indogermanische Dichtersprache* c. kötetben (Wege der Forschung. Darmstadt, 1967).

hírnévvel kapcsolatos szócsoporthoz: a görög epikus nyelvnek a hírnévvel kapcsolatos szinte valamennyi kifejezése megtalálható más indoeurópai nyelvek költészetében.<sup>2</sup> Ennek alapján tehát már a görögöknek más indoeurópai népektől való különválását megelőzőleg számolnunk kell olyan költészettel, melyben a hírnév jelentős szerepet játszott, s melynek költői nyelve bizonyos elemeiben töretlenül élt tovább az i. e. 8. századig. Ez a költészet a dolog természetéből következőleg csak valamilyen hősi elbeszélő költészet lehetett.

Az indoeurópai költői nyelv közös elemei azonban, mint az R. SCHMITT gondos gyűjtése alapján világos, a költészetnek korántsem minden területén mutathatók ki egyformán. Míg ti. a varázsmondások (elbeszélő varázs) vagy a szakrális költészet esetében az óind és germán költészet között is vannak — bár csak távoli — egyezések, a görög párhuzamok száma pedig csekély, s a varázsköltészet esetében inkább csak típusbeli, addig a hősköltészet és az istenekhez kapcsolódó költészet vonatkozásában a görög és indo-iráni párhuzamok száma nagy, viszont — bár a hírnév a germán hősvilág számára is jelentős tényező — ezekhez a kifejezésekhez megfelelő germán költői nyelvi párhuzam egyáltalában nincs.

Nyilvánvaló ennek alapján, hogy a varázssos költészet nyelve annak a korábbi időszaknak a viszonyai közt alakult ki, mikor a teljes indoeurópai egység még megvolt, míg a hírnév gondolata csak akkor került a költészetben előtérbe, mikor az indo-irániak, protogörögök és esetleg más népek, melyeknek terjedelmes költői nyelvméltékei nem maradtak fenn, már elváltak a germánoktól.

A hírnév-költészet kialakulásának azonban nemcsak relatív, hanem abszolút időpontját is meg lehet hozzávetőlegesen határozni. HARMATTA János először egy 1965-ben, Athénban tartott előadásában, majd azóta egyetemi előadásaiiban is kifejtette, hogy nyelvészeti és régészeti megfontolások alapján az indo-iráni, mys, thrák és protogörög együttélés — vagyis éppen azoké a népeké, melyek kapcsolata a hírnévkifejezések egyezése alapján feltételezhető volt — a Kárpát-medencében és a Fekete-tenger északi partvidékén az i. e. 3. évezredre tehető.<sup>3</sup> Ez tehát az a kor, melyben az indoeurópai hírnév-költészet — a szorosabb értelemben vett hősköltészet — első formájának meg kellett jelennie, s ez az a korszak, melyet a tágabb értelemben vett görög epika első korszakának tekinthetünk.

Második kérdésünk az volt, hogy mennyiben hozható a hírnév-költészet genetikai kapcsolatba a most már kétségtelenül korábbinak mutatkozó

<sup>2</sup> SCHMITT, 1969, kül. 61—101.

<sup>3</sup> A végeredményt a szerző engedelmével használom fel, a bizonyító anyagot természetesen majd ő fogja közreadni.

varázs-költéssel. A hősi epika varázssos előzményeiként elsősorban az ősökre emlékező, termékenységvarázsló vagy nagyságérzet- növelő elbeszéléseket, felsorolásokat vehetjük számba. Ezekben az ősök rendkívüli tetteit mondták el az ősök termékenységadó erejének növelése vagy az élőkben való megújítása céljából, hogy ezek is hasonló tettekre legyenek képesek. Az ősök emlékezetének fennmaradása az utódok ajkán ősök és utódok közös érdeke, hiszen az elhaltak így élnek tovább haláluk után is, az élők így érnek el újabb sikereket az ősök megújuló ereje által; szó és szertartás ősök és utódok egységét juttatja kifejezésre, azt az egységet, mely mindkettőnél a szertartás utáni cselekvésben (a halott ősök segítségnyújtásában, ill. az élők sikeres, az ősökét folytató tetteiben) is megmutatkozik. Ebben a folyamatban számunkra három elem fontos: az, hogy az elbeszélte tettek különlegesek, az, hogy az élőknek ezt — a maguk érdekében — utánozniuk kell, végül az, hogy az élők sikerének biztosítója, erejük (varázserejük) forrása az ősökkel való kapcsolat. Ebben a három elemben ti. csírájában adva van a későbbi heroikus ideológiának és kifejezőjének, az epikának három fontos tényezője, a hírnév, a példaképszerűség és a genealógiai öntudat.

A fegyveres arisztokrácia körében, mely a harcban érezhette elsősorban a személyes erő jelentőségét, s amely a maga céljait egyébként is a legjobban tudta megvalósítani, a közvetlen varázsképzetek egyre inkább háttérbe szorulhattak, illetőleg más, finomultabb formát ölthettek. Ennek megfelelően változtak a régi képzetek is. Minthogy az ősök tettei korábban is rendkívüliek voltak, az „énekbe illő” tett különleges kellett hogy legyen, a hagyomány bizonyos értékelést is jelentett. Harcos közösségekben, harcos arisztokrácia az ősök erejét is nyilván harcban vette sokszor igénybe, varázssos harci tetteikről, az ellenség varázserő útján való legyőzéséről emlékezett. A mágikus képzetek elhalványodhattak — a harci tettekre való emlékezés azonban ezután is megmaradt, sőt ezután lett csak teljessé. Az ősökben egy harcos közösség magasztalta a maga harcos őseit, akiket a közösség éppen a közösség érdekében végrehajtott nagy tetteiért tisztelt, s akiknek rendkívüli voltát emléküik fenntartásával elismerte. A forma, az elemek tehát szinte változatlanok maradhattak, csak éppen a szemléletben következett be alapvető változás: az ember nem varázserővel éri el célját, hanem a saját vitézi erejével, mely bármilyen rendkívüli méretű is, de mégis emberi erő. Az emlékezésben ezzel a mágikus idézés helyett egyre inkább az értékelés, elismerés, az ősök hírneve vált hangsúlyossá. Ez az átalakulás más változásokkal is járt.

Mikor az ősök a varázserő forrásai, a velük való kapcsolat már biztosítja a mágikus erő átöröklését. Az ősöktől akár eksztatikus „személyes talál-

kozás'', akár családon belüli öröklés folytán átvett varázserő és -tudás ti. képessé teszi, és egyben a közösség érdekében kötelezi is az utódot, hogy éppen az ősök tetteinek pontos utánzásával ugyanolyan eredményeket érjen el, mint azok. Az ősök varázserejének átvételét az utód a varázserő használatával bizonyítja: utánozza az őöket. Ha az őöök nem mint varázslók, varázserővel lettek nagyok, hanem mint hőöök vitézséggel, az őöök tettei utánzásának kötelezettsége nem szűnik meg, csak most már nem mágikus cselekményeket kell utánozni, hanem hőstetteket, nem emberen felülit, hanem emberit. Ez az utódnak változatlanul érdeke, csak most nem azért, mert így biztosítja a termékenységét, hanem mert ezzel adja bizonyítékát különleges hőö voltának, ezzel emelkedik arra a szintre, melyen az őöök voltak, lesz maga is példakép, s ennek a közösség részéről jövő elismerése éppen az élők hírneve.

Végül míg a varázs világában a nemzetségfa felsorolása mágikusan idéző, őöökben és utódokban azonos varázserő megnyilatkozását kikényszerítő, illetőleg bemutató jellegű, a varázsképzetek háttérbe szorulásával és az értékelés (hírnév) előtérbe kerülésével, ugyancsak a nemzetség egysége alapján az utódok értékelésének, az előkelőségnek bizonyítéka lesz: a genealógia jelentőségét éppen az adja meg, hogy a társadalom egy része különleges értékének tudatát szüntelen fenntartja. Ezt a feladatát természetesen csak akkor és addig tudja betölteni, amíg az arisztokrácia őöire az egész közösség mint a magáéra tisztelettel tekint, vagyis amíg a társadalomban egy bizonyos egyensúlyi helyzet fennáll: az arisztokráciának vannak ugyan külön érdekei, de ezek még nem kerültek nyíltan szembe a közösség egészének érdekeivel, vagy mert bizonyos lényeges pontokon az érdekek csakugyan egybeesnek, vagy mert az arisztokráciának sikerül ezt a látszatot megőriznie.

Varázsos elbeszélés és hírnév-költészet tehát közös töről fakad, hasonló jelenségeknek a társadalmi helyzettől függően más-más értelmezése, ahol az egyiknek a másikba való átmenetére, formai, szerkezeti elemek átvételére és újraértelmezésére a lehetőség mindig fennáll. Ez nem változtat azon a tényen, hogy a hírnév-költészet megjelenése valami lényegesen újat jelent a szemlélet fejlődésében, pusztán azt, hogy — mint mindig — a megszülető új a régre támaszkodva, azt felhasználva bontakozik ki. A hőöi epikában, mely elsősorban a heroikus arisztokrácia szemléletét fejezi ki, a hírnév képzetkör vált uralkodóvá. Ez a folyamat a kifejezésekből következtethetőleg a 3. évezredben megindult, ami érthető is, hiszen más megfontolások is mutatnak arra, hogy valamilyen fegyveres arisztokráciával ebben a korban már számolnunk kell. Hogy a hírnév-költészet milyen mértékben önállósult, azt meghatározni bajos, de az, hogy a *κλέα ἀνδρῶν* kifejezésnek

hasonló értelemben megvan az óind megfelelője, arra mutat, hogy a varázsos költészettel való minden elképzelhető kölcsönhatás mellett is legalább kisebb terjedelmű, egy-egy eseményt megörökítő hősdalokkal már ekkor számolnunk kell. Az pedig, hogy míg a hírnév képzetkör egymásnak megfelelő kifejezései bőségesen megtalálhatók, a termékenységre, halálra való utalás teljesen hiányzik,<sup>4</sup> arra mutat, hogy a halottkultuszhoz kapcsolódó, termékenységvarázsló elemek a hősköltészetből korán kivésztek.

Az eddig mondottak egyfelől, a korai görög epika másfelől adnak támpontot a második nagy korszak, a mykénéi kor epikája jellegének vázolásához. Ha a bevándorlás előtt fel kell tennünk varázsos elbeszéléseket, s ha a későbbi idők epikájában is megfoghatók varázsos-mesés elemek (Achilleus sebezhetetlensége, Perseus-történet), úgy egy ilyen tényezővel nyilván a mykénéi korban is számolnunk kell. Az arisztokrácia hivatalos vallásossága előterében azonban — megint csak a fentebb mondottak értelmében — aligha a varázsos, meseszerű lények álltak, hanem a vallásossá tisztult alakok: istenek és megistenült (élő vagy holt) emberek. Erre mutat a halottak megistenülésének hite és az élő uralkodók isteni jellege.<sup>5</sup> Ezek magasztalása kultikus-himnikus jellegű lehetett (ami formailag sok mindent örökölt a primitív varázsepektől). Egyfelől azonban az uralkodók isteni jellegének képzete a mykénéi kornak bizonyára inkább csak a második felében fejlődött ki, másfelől az arisztokráciának ekkor sem minden tagja részesült vallásos tisztelésben. Hírük megörökítését, magasztalását viszont ezek is megkivánták. A varázs ennek az arisztokráciának a világában sem játszott túlságosan nagy szerepet, de éppen, mert ez az arisztokrácia nem részesült isteni tisztelésben, dicséretének a valláshoz sem lehetett sok köze. Itt érvényesülhetett a legjobban a hírnév-ideológia. Harcok után a vitézi tetteket mindjárt ének magasztalhatta, akár úgy, hogy énekmondók zengték meg a hőseket, akár esetleg úgy, hogy a hősök maguk énekeltek magukról. Ennek a költészetnek az érdeklődése elsősorban nem a messze múlt, hanem a ragyogó, sikerekben gazdag jelenre vagy közelmúlt irányult, hiszen ebben mutatkozott meg ennek a harcok arisztokráciának a kiválósága, vitézsége, ez volt az ő világa, melyben biztosan érezte magát, mely őt gyönyörködtette. Erre a jelenközpontúságra mutat talán az az érdekes jelenség is, hogy a homérosi eposzok hősei általában csak három nemzedéket emlegetnek, a magukét, az apjukét meg a nagyapjukét, ami ezután következik, az már az istenek világa.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Erre a fontos szempontra B. SCHLERATH hívta fel a figyelmet egy, már a konferencia után tartott budapesti előadásában.

<sup>5</sup> A halott deifikációjáról NILSSON, 1950. 426—43., kül. 438. skk., WEBSTER, 1958, 35—8., az élő uralkodó isteni jellegéről uő., 11., 53., 106—10. skk.

<sup>6</sup> BOWRA, 1955, 15—16.



A jelenközpontúságnak azonban talán más oka is volt. A korábban mondottakból ti. az is következik, hogy az eposz a mykénéi világban nem tölthette be teljesen a maga korábban vázolt igazoló feladatát. A társadalom tagoltsága túlságosan éles volt ahhoz, hogy az ősökre való hivatkozás a köznép előtt jelentett volna valamit. Jelentett a kultusz, az istenek és megistenült emberek világa, és jelentett a közvetlen harci siker egy harci vállalkozásban, ahol egy rövid pillanatra minden résztvevőnek közös volt az érdeke.

Hiba volna azonban ezeknek a jelenközpontú hősdaloknak a jelentőségét az epika szempontjából alábecsülnünk. Ezekben a közvetlen és többnyire hasonló lefolyású élményeket megörökítő dalokban alakult ki az epikus tematika, illetőleg az elbeszélésnek az a szerkezeti tipikája, melyhez a későbbi elbeszélések igazolták: azok a menetek, melyek ismeretében a tehetséges énekmondó új eseményeket is a régi stílusban tudott előadni.

A mykénéi világ összeomlása, az általános elszegényedés, társadalmi visszaesés újabb változásokat hozott magával a gondolkodásban és kifejezőjében, az epikában. Az arisztokrácia gondolatvilágát három tényező határozta meg: 1. Helyzete lényegesen alatta maradt a mykénéi viszonyoknak; 2. ennek folyományaképpen megszűnt az a szakadék, mely fejedelmet és köznépet egymástól a mykénéi korban elválasztott; végül 3. mint az új telepek megalapítói vagy birtokba vevői, az egyes közösségek katonai vezetői egyéni tetteikkel kivívhatták közösségük megbecsülését, mert tetteik az egész közösség érdekét szolgálták. Az arisztokráciának megvoltak a maga külön érdekei, de ezek nem állottak feltétlenül szemben a közösség többi részének érdekeivel, sőt, jelentős részben meg is egyeztek azzal. Így adva, vagy újra adva volt az az egyensúlyi helyzet, melyben az epika a maga eredeti funkciójában felvirágozhatott.<sup>7</sup>

A mykénéi kor epikájához képest tehát újabb változásoknak kellett végbemenniük, s ezzel a görög epika fejlődésének harmadik korszakához jutottunk el. Nemcsak annyiban történt változás, hogy a hatalmas uralkodói udvarok, az isteni jellegű uralkodók eltűnével és a fejedelmi sírhelyektől való elszakadással az egész kultikus-himnikus epikának meg kellett szűnnie, hanem abban is, hogy míg a mykénéi kor hírnév-költészete minden jel szerint a jelenre összpontosította figyelmét, most a figyelem a nyomorúságos jelentől a ragyogó múlt felé fordult, annak dicsőséges harcait, a régi hősök hírét énekelte.<sup>8</sup> Ezek voltak a mindenkitől tisztelt hősök és ősök, s a tőlük való származás már magában is rangot biztosított. Az epika ennek

<sup>7</sup> Az a kép, melyet SARKADY János rajzolt e kötetben megjelent tanulmányában az átmeneti kor társadalmi viszonyairól, ennek teljesen megfelelő.

<sup>8</sup> Vö. BOWRA, 1955, 27., KIRK, 1962, 136–7.

megfelelően nemcsak a régmúlt dicső eseményeit beszélhette el, hanem — az elbeszélő részek mellett — genealogizáló elemeket is tartalmazhatott, akár kifejezett katalógusok, akár csak rövid utalások formájában.<sup>9</sup> Sőt, egy-egy nemzetség névadó hőséről szóló elbeszélés a kettőt kimondatlanul is egyesítette, genealógiai jelentőségű volt akkor is, ha az utódokról egy szó sem esett, hiszen az utódok is ott ültek a hallgatóság soraiban, s ők is, más is hallhatták, milyen atyák véréből eredtek, s ők is, más is hozzámérhették tetteiket az ősökéhez.<sup>10</sup>

A múltnak a jelennek ti. korántsem csak a genealógiák révén volt kapcsolata. Az arisztokrácia hatalmi helyzetének nem lehetett a múlt az egyedüli alapja. Az új területen meggyökeresedni akaró közösségeknek nyilván sok harcot kellett kiállniuk, s ezekben a harcokban az arisztokráciának tetteiben kellett követnie az ősök példáját, megmutatnia vezetésre való rátermettségét, őseihez való méltóságát: csak így várhatta el a közösség elismerését, melyet, éppen a megváltozott viszonyok között, legalább bizonyos mértékben tekintetbe kellett vennie.<sup>11</sup> Ha tettével az utód méltónak bizonyult az ősökhöz, benne is megmutatkozott az ősök kiválósága, úgy tettei alapján, éppen az ősökről szóló elbeszélések nyomán joggal várhatta el, hogy neki is olyan elismerés járjon ki, mint az ősöknek, ő is elnyerje a közösség elismerését, a hírt és az azzal együtt járó anyagi előnyöket, a számára kiharított földdarabot és a zsákmányosztásnál a tiszteletajándékot. A példa követésének erkölcsi követelménye tehát anyagi érdek is volt. (Különösen jól látható ez az Iliasban Sarpédónnak Glaukoshoz intézett, egyébként cseppet sem „anyagias” szavaiból.)<sup>12</sup> Erkölcsi és anyagi tényezők tehát egyaránt hozzájárultak ahhoz, hogy a hagyomány normatív jellegű legyen, a hagyomány hőseinek tettei pedig kötelező erejű példaképek.<sup>13</sup>

Az ősökre való hivatkozásnak ilyen körülmények között kettős jelentősége volt: egyfelől annak szólt, aki az ősökre mint sajátjaira hivatkozott, számára követelés, norma; másfelől a környezethez, mint igénybejelentés, melyet a közösség a tettek alapján elfogad, és a hírnév adásával igazol, vagy

<sup>9</sup> WEBSTER, 1958, 185.

<sup>10</sup> Hogy a genealógia az előkelőség bizonyítéka, azt a régi magyarázók is jól látták. Schol. Il. 14, 120 B: „Miért mondja el Diomédész most az őseit? Azt kell mondanunk, hogy nagyon is a szónoki hatás kedvéért. A tanácskozáson ugyanis előre be kell bizonyítani, hogy nem akárki beszél, hanem valaki, aki sokkal előkelőbb, hogy így, mintha szebben beszélne, meggyőzőbbek legyenek.”

<sup>11</sup> Kastór Hylakidész fia sem akart Trója alá menni, de a *δήμους φημις* kényszerítette (Od. 14, 239). Vö. Od. 16, 75.; 19, 527.; Il. 6, 441–3.

<sup>12</sup> Il. 12. 310–21.

<sup>13</sup> A példa és a norma jelentőségét különösen W. JAEGER hangsúlyozza helyesen, vö. kül. 1936.<sup>2</sup> 59., TRENCSENYI-WALDAFFEL, 1952, 516–7. Ezzel a felfogással szemben mások minden „szellemi, erkölcsi, nevelő hatást” tagadnak, pl. SCHADEWALDT, 1951.<sup>2</sup> 83–4; SNELL, 1955.<sup>3</sup> 163–4., 358. stb. — véleményünk szerint tévesen, de vitára itt nincs módunk.

ellenkezőleg elvet, sőt, éppen rossz hír adásával örökíti meg. Szó sincs tehát arról, hogy az epikus elbeszélés vallási, kultikus jellegénél fogva erősítene az arisztokrácia helyzetét, de arról sem, hogy csupán egy-egy vállalkozás közvetlen hatásaképpen kifejezhetné többé-kevésbé a társadalom egészének gondolatvilágát. Az átmeneti kor epikájában azáltal, hogy a társadalom egészétől állandónak elfogadott erkölcsi elveket és normarendszert mondott ki, adva volt a lehetőség arra is, hogy ne csak a jelen egy pillanatát rögzítse hősdal formájában, hanem az élet teljességét ragadja meg akkor is, ha terjedelmében nem lépi talán túl a korábbi énekek terjedelmét. Ebben az értelemben aligha beszélhetünk az átmeneti korban a mykénéi epika egyenes továbbéléséről: az anyag, a szerkezetek, menetek élhettek tovább, de gyökeres szemléleti átfogalmazásban.

Ez az átfogalmazás azonban nemcsak a hírnév-ideológia jelentőségének előtérbe állításában fogható meg, hanem a világkép egészében és a hagyományos tematika bizonyos átrendeződésében is. Ismeretes, hogy míg tárgyak esetében a homérosi eposzok olykor egészen pontos leírást adnak olyan fegyverekről vagy eszközökről, melyek csak a mykénéi korban lehettek ismeretesek, s ezekkel kapcsolatos formulák a mykénéi kor költői nyelvéből öröklődhettek,<sup>14</sup> a harcmodor, palotai élet, államszervezet, társadalmi viszonyok tekintetében az eposzokból eléink táruló kép sokban ellentétben áll a mykénéi kor viszonyaival.<sup>15</sup> A különbség nyilván abból adódik, hogy tárgyak, kivált a különös tárgyak emlékét fenntartani a hallgatóság számára érdekes volt, mert éppen ismeretlenségük vagy ritkaságuk miatt ebben a hallgatók a hőskor különleges levegőjét érezhették. Ott azonban, ahol az életmóddal kapcsolatos dolgokról volt szó — anélkül, hogy a régi képzetek teljesen feledésbe merültek volna — az énekmondó az új kor megváltozott viszonyainak megfelelően alakította át a hagyományos témák világképét. A mykénéi uralkodók aligha kérdezték meg döntéseik előtt a népgyűlés véleményét, az átmeneti kor viszonyai között azonban, mikor a nép szavát többé vagy kevésbé mégis figyelembe kellett venni, ez az emberi életnek annyira elengedhetetlen tartozékának tűnt, hogy a költő a kyklópok barbárságára jellemzőnek tarthatta azt, hogy „nincs tanácshozó gyűlésük, sem törvényük” (Od. 9, 112.). Ha tehát a költő nem akarta kyklópsszerű barbárnak ábrázolni Agamemnónt, össze kellett hívatni vele a sereg gyűlését. De észrevehető az átrendezés tematikailag is. A témák két nagy csomópont köré sűrűsödtek, az egyik Théba, a másik Trója. Ezek magukhoz vonzottak korábban önálló vagy talán más mondák-

<sup>14</sup> GRAY, 1947, 109—21; PAGE, 1959, 223—96.

<sup>15</sup> KIRK, 1962, 123—6.

ban szereplő elemeket is. Így került a pajzsa alapján kétségtelenül korábbi Aias a trójai háborúba,<sup>16</sup> s így hoztak kapcsolatba ősi, a Keletről minden valószerűség szerint régen átvett történeteket e két háborúval, különösen a trójaival.<sup>17</sup> Az, hogy legalább az egyik — a trójai — mondakör formájában a figyelem éppen a mykénéi kor végének nagy vállalkozására irányult, szintén aligha véletlen. A trójai monda jelentőségét általában azzal szokás magyarázni, hogy éppen ez volt az utolsó nagy sikeres harca a mykénéi görögségnek. Közrejátszhatott azonban ebben az is, hogy ennek a vállalkozásnak a résztvevői lehettek az átmeneti kor eleje előkelőinek közvetlen ősei, a tőlük való származás bizonyította a legjobban az arisztokrácia különleges helyzetének jogosultságát, hiszen friss emlékekben élő nagy tetteikkel ők érdemelhették ki az egész közösség tiszteletét és csodálatát.

A társadalom fejlődése azonban nem állt meg. Az arisztokrácia új helyzetében lassacskán megszilárdulva, anyagi és politikai hatalmában megerősödve fokozatosan elszakadt a néptől, ill. szembekerült azzal. Ennek egészen világos bizonyítéka az Ilias 2. énekének gyűlésjelenete. Ennek a változásnak, a heroikus társadalom kezdődő válságának azonban a szellemi élet területén is megvoltak a maga jelei illetve következményei, s ezzel kezdődik a görög epika fejlődésének negyedik korszaka.

A hírnév fentebb érintett társadalmi jelentősége alapján érthető, ha annak fontossága mindennél, még az életnél is nagyobb, s ha hírnév és élet közt kell választani, a választás nemcsak Achilleus számára nem lehet kérdéses, de Odysseus számára sem, pedig ő az Iliasban nem is a legtisztábban arisztokratikus hős.<sup>18</sup> Érthetően, mert míg a hírnév elvesztése az erkölcsi (és anyagi) létalap elvesztését jelentheti, a halál nem homályosítja el a dicsőséget, sőt, esetleg éppen velejárója a dicsőséges életnek, mint Achilleus esete mutatja.<sup>19</sup> A halál küszöbén Hektór sem a pusztulástól fél, hanem attól, hogy ne harc és hírnév nélkül vesszen el.<sup>20</sup> A hírnév jelentőségének ez a megnövekedése azonban egy tragikus konfliktus lehetőségét is

<sup>16</sup> PAGE, 1959.

<sup>17</sup> WEBSTER, 1958, 180—2.

<sup>18</sup> SCHADEWALDT, 1938, 62—3.

<sup>19</sup> SNELL, 1930, 147—8; STEINKOPF, 1937, 14., 23.

<sup>20</sup> Il. 22, 304—5. — Éppen ezért kétlem, hogy lehet-e a hősmondát, mint olyan sokan teszik, tragikusnak nevezni. A legnagyobb hősök ti. sokszor éppen azok, akik dicsőségben gazdag életük feláldozásával koronázzák meg hősi pályájukat, és ezzel szerzik meg a legnagyobb dicsőséget. Kétségtelen, hogy itt valamit valamiért fel kell áldozni, de a mindennek felett való kincsért hozott áldozat még nem feltétlenül tragikus. Hogy ne görög példát hozzak: mikor Beowulf a sárkánnyal harcra kel és meghal, ez igazában nem tragikus, mert életét népéért áldozza fel, megszabadítva azt a szörnyetegtől, és népe gyászában örök hírnevet szerez magának. Valóban tragikussá a hősmonda ott lesz, mikor a hírnév öncéllá válik (mint Achilleus esetében). Jellemző módon ugyanilyen körülmények között éleződik a valamit valamiért egyszerű tényre a mit miért? dilemmájává. L. fent a szöveget is.

magában rejti: a hírnév öncéllá válik, a hős nem a közösség érdekében, hanem annak ellenére akarja hírnevét biztosítani, holott a hírnév alapja eredetileg éppen a közösség érdekében végrehajtott tettért a közösség részéről kijáró elismerés. Achilleus tragikus sorsa ennek a példája: miközben a legkövetkezetesebben ragaszkodik a heroikus eszményekhez — „mindent a hírnévért!” —, éppen ezáltal válik hozzájuk hűtlenné.

A válság tünetei azonban a hagyomány értékelésében is megmutatkoznak. Az ősről szóló hagyomány példaképszerű jellegénél fogva norma is lévén, a köznép éppen ehhez mérhette hozzá az élő előkelők tetteit, s állapíthatta meg, méltók-e az ősohöz, megadva ennek alapján hírnevet, anyagi előnyöket. A példaképszerű hagyomány tehát egyszerre elégítette ki az önnön példaképeit látni akaró arisztokrácia és az arisztokráciától a közösség érdekében való tevékenységet elváró nép igényeit. Ez olyan helyzetben, mikor a társadalmon belül viszonylagos egyensúly áll fenn, vagy legalább annak látszatát fenn lehet tartani, természetes is.

Mihelyt azonban ez az egyensúly megbillen (a látszat sem tartható fenn), a hagyománynak ez a funkcionális egysége is megbomlik, s bár arisztokráciának és népek továbbra is egyforma gyönyörűséget okozhat az ének, ennek a gyönyörűségnek egyre inkább eltérő lesz a háttere: az arisztokrácia egyre inkább a múltjából él, s a hagyomány, az ősök hírneve, arisztokratikus öntudatát, másoktól való különbözőségének és különb voltának érzetét erősítheti, a nép viszont az ősök magatartásában egyre inkább a nem követett példát, a be nem töltött követelményt érezte, s ezért fordult érdeklődése az eszményinek látott és egyre eszményibbnek látni akart múlt felé.

Minél inkább erősödött az arisztokrácia és a nép ellentéte, az arisztokratikus hagyomány, a hírnév és ennek kifejezője, az epika annál kevésbé tudta betölteni eredeti társadalmi funkcióját, hiszen az ősről szóló elbeszélések a hallgatóság egy része számára inkább az arisztokrácia méltatlanságát, mint az ősohöz való méltóságát éreztették. De ha ez nem is volt mindenki számára érezhető, az egyéni dicsőség kérdése egyre inkább az arisztokrácia belügye lett, hiszen azok az eredmények, tettek, melyek révén az arisztokrácia a maga dicsőségét biztosította, méltóságát bizonyítani akarta, egy-egy előkelő szubjektív derekassága mellett is objektíve szükségképpen egyre növekvő mértékben csak az arisztokrácia érdekeit szolgálták, az ő anyagi hatalmát növelték, s ezzel erősítették az ellentétet az arisztokrácia és a köznép között. A dicsőséges tettek vagy a leszármazás felsorolása a köznép szemében egyre inkább csak üres dicsekedés jellegét öltethette.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Vö. RÍTOÓK Zsigmond, 1956, 296. Még egy-két Ilias-scholionban is megszólal ez a felfogás, pl. Schol. Il. 5, 635 B.

Az epika virágzásának, időszerűségének társadalmi alapjai ezzel megszűnőben voltak.

Az arisztokrácia részéről minderre kétféle visszahatás volt lehetséges: egyfelől az arisztokratikus hagyományok és eszmények nyomatékosabb hangsúlyozása, másfelől ezeknek az eszményeknek újrafogalmazása a régi forma fokozatos feladásával. A kétféle visszahatás nagyjából egymást követő két korban jelentkezett, a 9–7. században inkább az első volt túlnyomó, a 7–6. században a második, de a kettő nem választható el élesen egymástól.

Az arisztokratikus eszmények nyomatékos hangsúlyozásának lehetőségét az ünnepi előadások adták meg, ahol már nemcsak egyik vagy másik település lakói voltak együtt, hanem ahová sokfelől gyűlt össze közös ünnepre a nép, s ahol az epikus költemények a közös ősoket magasztalva egy nagyobb közösség előtt bizonyíthatták nemcsak egyik vagy másik előkelő nemzetség, hanem az egész arisztokrácia méltóságát és eszményeit.<sup>22</sup> Az ilyen, több napig tartó ünnepeken megvolt a lehetősége a hosszabb epikus költemények előadásának is. Erre természetesen korábban a fejedelmi udvarokban is alkalom nyílt. Egy jelentős különbség azonban van. Az ünnepeknek határozott rendje és időtartama volt. A költő-énekmondók tehát előre meghatározott és ismert időbeli korlátokra számíthattak, nem szöhatték éneküket mind tovább és tovább. Ez azonban nemcsak megkötöttség volt, hanem lehetőség (bár nem szükségszerűség!) is. Korábban az énekmondó elkezdte elbeszélését „valahol”, ahol maga jónak látta, vagy hallgatói kívánták, és addig szötte tovább, akár több napig is, ameddig ügyességétől és hallgatói türelmétől telt.<sup>23</sup> A kötött rendű ünnepeken az énekmondó a korábbi egymás mellé rendelő szerkesztés helyett koncentráltabban szerkeszthetett, előre elgondolva az elbeszélés egész ívét, függetlenül attól, hogy leírta-e vagy sem. Az ünnepek tehát keretek voltak az igényesebb nagyeposzi alkotások számára. A kezdődő válság ennyiben kedvezett az epika fejlődésének.

A helyzet megszilárdítására való törekvés azonban a hagyomány megszilárdítására, helyesebben megmerevítésére való törekvéssel járt együtt. Más népeknél is megfigyelhető az az arisztokrácia részéről kiinduló törekvés,

<sup>22</sup> Az epikus költemények ünnepi előadásának gondolatát már WELCKER felvetette, 1835, 371., 374. (ahol a Paniónt is említi), 394–6. Újabban különösen MURRAY, 1934, 187–92. és nyomán sokan mások. Ezzel szemben PAGE 1955, 75–6. az ünnepi előadásokat csak a 6. század közepe után fogadja el, amiben nem követhetjük.

<sup>23</sup> Ed. MEYER kissé talán túlélezve, de a lényeget illetően helyesen beszél arról, hogy a költeményeknek csak kezdete van, de igazi befejezése nincs: 1918, 334–5. Hasonló körülményekről az üzbégeknel: Жирмунский—Зарифов, 1947, 29–31.; a délszlávoknál LORD, 1960, 16–7.

hogy a hagyományt a maga változatlan formájában őrizték meg és adják tovább.<sup>24</sup> Saját tetteinek elismerését nem várhatta már a közösségtől, nem a maga tetteinek hírével, hanem az ősökével akart hatni, s ezt szilárdan fenntartani. Az epika ilyen megmerevedésének kettős kihatása lehet. Egyfelől a társadalom fejlődésével kialakuló új eszméket kifejezni akarók fokról fokra nem a hagyomány átformálásával juttatják azokat kifejezésre, hanem új formákat keresnek. Ez az epika elsorvadását segíti elő. Másfelől a rögzíteni vágyás maga is vezethet oda, hogy epikus énekeket egyik vagy másik előkelő udvarában írásban rögzítik,<sup>25</sup> ami megint az eleven szájhagyományozó költészet elhalását gyorsíthatja.<sup>26</sup> E tényezők azután egymásra is hatnak: minthogy a hagyomány megmerevedése és az írás éppen az alkotó tehetségeket távolítja el az epikától, egyre kevesebben lesznek, akik csak a hagyományokat is alkotó módon tudják reprodukálni, s ez most már a „menteni, ami menthető!” elve alapján is a meglevő írásos rögzítését teszi szükségessé.

Az elmondottakból látható, hogyan vezetett a fejlődés oda, hogy egy dramatikus szerkesztett, a valóság lényegét a maga teljességében megragadó és ábrázoló, nem csupán egy nemzetség, hanem az egész görögség, s ezen belül a görög arisztokrácia hírnevét megörökítő nagyeposz megszülethessék, s igény legyen annak írásos rögzítésére is. Ezt a lehetőséget váltotta valóra, betetőzve s egyben le is zárva a fejlődést, az Ilias költője.

<sup>24</sup> Az ojtrotokról Владимирцов, Peterburg—Moszkva, 1923, 39—40.

<sup>25</sup> Владимирцов, уо.

<sup>26</sup> Ha ti. az előadó a kötött (írott) szöveghez igyekszik ragaszkodni. Ennek pusztító hatását az eleven szájhagyományozó költészetre Lord, (1960, 129., 137—8.) délszláv, NOTOPULOS (1962, 343—4.) újjörög anyagon egyformán tapasztalta.

## STAGES OF DEVELOPMENT OF GREEK EPIC POETRY

Bearing in mind the social function of epic poetry, the author makes an attempt to distinguish the following stages in the development of Greek epic poetry:

1. The period of co-existence with other Indo-European peoples.

Expressions common with those of early poetic works of other Indo-European peoples indicate the existence of an Indo-European poetry, a major element of which was the concept of fame. It probably played a major role in the way of thinking of the clan aristocracy, and even if there was a kind of connection with a former magic poetry, the centre was not magic but the glorification of personal courage.

2. Conclusions concerning the epic poetry of the Mycenaean period can only be drawn on the basis of these preliminaries and the later continuation of same. Presumably also magic ideas survived in poetry, but their role was of no great importance. The monarch of divine character was encircled with religious glorification, whereas the heroic deeds of other members of the aristocracy were glorified by fame-praising poetry.

3. Following the Mycenaean period, the aristocracy and the common people lived in closer proximity, at certain important points their interests were also the same, and this was fame: acknowledging the heroic deeds of the aristocrats provided justification for certain prerogatives. Under such circumstances fame was expressive of the value-system of the entire society, and a possibility existed for epic poetry to represent social conditions in a comprehensive way.

4. When, as a result of social development, this state of equilibrium was reversed, the aristocrats deemed it necessary to express their own ideas in a more emphatic way, in front of an entire community — perhaps the assembled communities of several towns. This aim could be realized in the frame of festive performances. As the order of such performances was strictly determined, the performer (poet) knew well in advance how much time he had at his disposal, consequently there was no need for a paratactic structure, as formerly, but the poet had the opportunity to create a major epic poem in a concentrated, dramatic construction, which embraced human conditions in their entirety. These possibilities were realized by the author of the *Iliad*.



# IRODALOM

- BOWRA, C. M.  
1955 *Homer and his Forerunners*. Edinburgh.
- GRAY, D. H. F.  
1947 *The Homeric Epithets for Things*. CQ 41.
- JAEGER, W.  
1936 *Paideia* I. Berlin—Leipzig<sup>2</sup>.
- KIRK, G. S.  
1962 *The Songs of Homer*. Cambridge.
- KUHN, Ad.  
1853 *Über die durch nasale erweiterten verbalstämme*. KZ 2.
- LORD, A. B.  
1960. *The Singer of Tales*. Cambridge Mass.
- MEYER, Ed.  
1918 *Die Rhapsoden und die homerischen Epen*. Hermes 53.
- MURRAY, C.  
1934 *The Rise of the Greek Epic*. Oxford<sup>4</sup>.
- NILSSON, M. P.  
1950 *The Minoan—Mycenaeen Religion*. Lund<sup>2</sup>.
- NOTOPOULOS, J. A.  
1962 *The Homeric Hymns as Oral Poetry*. AJPh 83.
- PAGE, D. L.  
1955 *The Homeric Odyssey*. Oxford.  
1959 *History and the Homeric Iliad*. Berkeley — Los Angeles.
- ΡΙΤΟΟΚ Zsigmond  
1956 *EYXOMAI*. Acta Ant. Hung. 3.
- SCHADEWALDT, W.  
1938 *Iliasstudien*. Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. 43.  
1951 *Von Homers Werk und Welt*. Stuttgart.
- SCHMITT, R.  
1969 *Dichtung und Dichtersprache in Indogermanischer Zeit*. Wiesbaden.
- SNELL, B.  
1930 *Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechenland*. Philologus 85.  
1955 *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg<sup>3</sup>.
- STEINKOPF, G.  
1937 *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen*. Diss. Halle.
- TRENCSENYI-WALDAFFEL Imre  
1952 *Bellerophon*. MTA Nyelv- és Irod. tud. OKzl 2.
- Владимирцов, Б. Я.  
1923 *Монгольно-ойратский героический эпос*. Peterburg—Moszkva.
- WEBSTER, T. B. L.  
1958 *From Mycenae to Homer*. London.
- WELCKER, G. F.  
1835 *Der Epische Cyclus oder die homerischen Dichter*. Bonn.
- Жирмунский, Б. Я.—Зарифов, Х. Т.  
1947 *Узбекский героический эпос*. Moszkva.

TEMENOS ÉS A SZOLGÁLATI FÖLD  
A HOMÉROSI EPOSZOKBAN

I. Amikor az Iliont ostromló akháj sereg Achilleus haragja miatt már-már nézgetes helyzetbe jutott, Agamemnón a haragvó hős megbékéltetése végett vagyvonalú ajánlatot tett: béküljön meg Achilleus, vegyen részt ismét a harcban . . .

„s majd, ha akháj Argosz gazdag mezejére elérünk,  
vőm legyen ott: és úgy becsülöm meg, mint csak Oresztészt,  
későn lett fiamat, ki a bőségben nevelődik . . .  
Hét gazdaglakosú várost adok én hozományul . . .  
mind tengerparton fekszik, közel ősi Püloszhoz,  
mindben sokjuhú és sokbarmú emberek élnek,  
s gazdag ajándékkal, mint istent, tisztelik őt majd . . .

(Il. 9. 141. skk., DEVECSERI Gábor ford.)

Néhány nemzedékkel korábban a kisázsiai Lykiában Bellerophontés hajtott végre három olyan hőstettet, amelyekért — igaz, előzetes ígéret nélkül — utólag kapott hasonló jutalmat Lykia királyától. Amikor a király — e hőstettek hatása alatt . . .

„... látta, hogy isten sarja a vendég,  
ott tartotta magánál, s hozzá adta a lányát,  
és fejedelmi hatalma felét neki adta a lánnyal.  
Ott számára a nép gyönyörű telket hasított ki,  
hogy művelje; remek szántót s vele drága gyümölcsöst . . .”.

(Il. 6, 191. skk., DEVECSERI Gábor ford.)

A két történetnek — eltérő vonásaik mellett is — szembetűnik több közös motívuma. Az elsőben egy kritikus hadihelyzetben ígéri oda a király annak a hősnek, aki majdan a győzelmet elősegíti, saját lánya kezét és hozzá illő hozományként hét városra terjedő földtulajdont. A második esetben a végrehajtott hőstetteket követi a vőként való befogadás és a

hozzá tartozó földtulajdonnal való megajándékozás. A homérosi földtulajdonviszonyok kérdésével foglalkozó szakirodalom a földátruházások egyéb példái között ezt a kettőt általában együtt is említi: éppen a fenti analógiák alapján. Ámde az ajándékozás jellegében a két eset észrevehetően különbözik is egymástól. Agamemnón a sajátjából adta volna — ha Achilleus elfogadja ajánlatát — a hét „gazdaglakosú” és gazdagon adózó várost; Bellerophontés pedig a néptől kapta gyönyörű telkét. Achilleus a városok földjével együtt uralmat nyer a lakosok, illetőleg azok termésének egy része felett; Bellerophontésnek a nyilván jóval kisebb területű „telek” (szántó és gyümölcsös) megműveléséről magának kell gondoskodnia. A kétféle ajándékozás tehát két, eredetében és jogi mivoltában egymástól különböző földtulajdonformára vezet. Jogi precizitású terminus technicusát csak az utóbbinak, a Bellerophontés számára juttatott teleknek ismerjük: ez a *temenos*. Mindjárt hozzátehetjük: ez a homérosi szókincs egyik legvitatottabb fogalma. Fejtegetéseinkben ezért ennek a fogalomnak, a homérosi *temenos*-nak (a továbbiakban rövidítve: t.) értelmezéséből kell kiindulnunk.

2. Tekintsük át elsősorban mindazt, amit az Ilias és az Odysseia a *temenos*-ról közölnek velünk. *Temenosuk* van elsősorban az isteneknek: Zeusnak az Idé hegyén van „ligete és illatos oltára” (*τέμενος βωμός τε θνήεις* Il. 8, 48); Spercheiosnak, a trójai folyamistennek szent ligetét (*βωμός τε θνήεις* Il. 23, 148) és Aphroditénak a kyprosi Paphosban levő *temenosát* (Od. 8, 363) ugyanez a kifejezés jelzi; *temenosa* van végül Démétérnek is Phylaké közelében (Il. 2, 696). Az a t., amely az istenek tulajdona, tehát nem *akármilyen* liget: csupán olyan, amelyhez áldozó oltár, *bómos* is tartozik.

*Temenosuk* van továbbá az uralkodóknak: Odysseusnak Ithaké szigetén (Od. 17, 297), és ennek tulajdonosa lesz majdan fia, Télemachos is (Od. 6, 294; 11, 185); Glaukosnak és Sarpédónnak és más, hozzájuk hasonló fejedelmeknek Lykiában, ahol rájuk „istenként tekintenek” (Il. 12, 310 skk.); az Achilleus pajzsán ábrázolt „tipikus” basileusnak (Il. 18, 550), a phaiak Alkinoosnak (Od. 6, 293), valamint a kisázsiai Hermos és Hyllos folyók vidékén uralkodó Otrynteusnak és fiának, az Otrynteidésnek (Il. 20, 391). *Temenost* kaphatnak továbbá egyes kiváló hősök — akik történetesen ugyancsak mind királyi vérből származnak — egy-egy kiemelkedő hőstettért; a már említett Bellerophontés Lykiában (mint Sarpédón, Glaukos és Otrynteus is); Meleagros a kalydóni vadkan elejtéséért (Il. 9, 578). *Temenost* kapna Aineias is Ilion népétől, ha legyőzné és megölné Achilleust — erre azonban kevés a kilátása (Il. 20, 184 skk.).

Ezek a homérosi közlések az istenek, királyok és hősök *temenosairól* mint földbirtokokról és földadományokról már régen foglalkoztatták a kutatást. Központi helyet foglalt el ez a kérdés már a múlt század kutatóinál, akik a

legkorábbi görög földtulajdonviszonyok tanulmányozásához elsősorban Homéros adatait voltak kénytelenek felhasználni, és akik egymástól messze-menően eltérő eredményekre jutottak.<sup>1</sup> A kérdés a jelen kutatói számára is megoldandó problémákat tartogat: elég talán közülük G. THOMSON, M. I. FINLEY, L. PALMER, Ja. LENCMAN, Sz. LURJE, G. MADDOLI, Z. JAMPOLSKIJ, K. WUNDSAM nevét említeni<sup>2</sup> — nem feledve a hazai kutatókat sem.<sup>3</sup> Kiváltképpen izgalmassá vált a homérosi t. értelmezésének kérdése a lineáris B dokumentumok megfejtése óta és folyamatban levő értelmezésükkel kapcsolatban. Hiszen a homérosi eposzokban előforduló tulajdonjelölő kifejezések: aphenos, biotos, kléros, kteana, kteata, ktémata, ktésis stb. közül csak a t. az, amelynek pontos mása megvan a pylosi adminisztráció hivatalos tulajdonjogi terminológiájában, *temeno* formában.<sup>4</sup> A *ktaomai* tövéből képzett főnevek közül a *kteana* tövét tekintve érintkezik a pylosi *kotona* (vö. klasszikus: *ktoina*) terminusszal, de csupán a *temenos-temeno* azonosság az, amely egyértelmű és félreérthetetlen.

Ezeknek az újabb eredményeknek fényében a temenos értelmezésének kérdése kétféle aspektusban is felmerül.

1. *Immanens* formájában: mi a t.-adományok, ill. t.-birtokok helye a görög földmagántulajdon fejlődésének folyamatában? Talán elegendő a két, legpregnansabb formában kifejtett és jelen kutatásainkra is legnagyobb hatást gyakorolt elméletet vázolni. G. THOMSON<sup>5</sup> — korábbi értelmezéseket, elsősorban G. BUSOLT<sup>6</sup> és K. LATTE<sup>7</sup> kísérleteit követve és továbbfejlesztve — a temenosban a görög földmagántulajdon legkorábbi megjelenési formáját látja. Az akháj társadalom — úgymond — a földközösség alapján állt. A földek köztulajdonban voltak, és periodikusan osztották szét őket az egyes családok között: legismertebb bizonyítéka ennek a tézisnek Il. 12, 421 skk. sorainak sokat vitatott ismert hasonlata.<sup>8</sup> Ám a hódítások alkal-

<sup>1</sup> A „homérosi” földtulajdonviszonyok tanulmányozásában mindmostanáig alapvető: RIDGEWAY, 1885; vö. a korábbi szakirodalomból: ESMEIN, 1890; GUIRAUD, 1893. — Az újabb szakirodalomból összefoglaló igényű: ERDMANN, 1942; JAMPOLSKIJ, 1958 és 1963; WILL, 1957; EFFENTERRE, 1967; WUNDSAM, 1968; MADDOLI, 1970.

<sup>2</sup> THOMSON, 1949, 297 skk.; ua. 1960, 315 skk.; FINLEY, 1957, 133 skk.; ua. in: KIRK, 1964, 191. skk.; WEBSTER, 1964, 105. skk.; PALMER, 1965, főként 97. skk.; STELLA, 1965; WUNDSAM, 1968; LURJE, 1957, 8. skk.; MADDOLI, 1970, 7 skk.

<sup>3</sup> Vö. főként: SARKADY János, 1957; TÓKEI Ferenc, 1969, hozzá: HAHN István, 1969; TEGYEY Imre, 1967 és 1968.

<sup>4</sup> FINLEY, 1957, 133. skk.

<sup>5</sup> THOMSON, 1949, 329. skk.

<sup>6</sup> G. BUSOLT: *Griechische Staatsaltertümer* 27 skk.; ua. részletesebben kifejtve: *Griechische Staatskunde*, 1914, 1, 141. skk.

<sup>7</sup> PWRE V A 435 skk. s. v. Temenos

<sup>8</sup> Az *ἐπιθύοι ἐν ἀπορίῃ* kifejezést közös, még felosztatlan földre vonatkoztatta már ESMEIN, 1890, majd részletes indokolással THOMSON, 1949, 299 skk.; interpretációját elutasítja FINLEY, 1957, 138. skk., és TÓKEI Ferenc, 1969, 138 skk.; egyetértőleg idézi (kritikai állásfoglalás nélkül) legújabban CATAUDELLA, 1971, 18. skk., vö. uo. 375 skk.

mával a hadizsákmányból — földből, rabszolgákból és nemesfémekből — a fejedelmek, Agamemnón s a többiek, a sorsvetés *előtt* kapták meg osztályrészüket; s ugyanígy a földtulajdonból is. A vezéreknek ezeket a rezervációit nevezték *temenos*oknak, a többi földből (amelyet sorsvetés útján osztottak szét) „kihasított” (*temnó*), ill. abból különválasztott (*exaireó*) földeknek. Ily módon a *temenos* a csírája a magántulajdonnak, amely ekkor — a hódításokat közvetlenül követő időszakban — bontakozott ki a törzsi szervezet keretében. A fejlődés további folyamán azután a jobban gazdálkodó t.-tulajdonosok mintául és indítául szolgáltak a közös, egyelőre még periodikusan szétszított földek birtokosai számára ahhoz, hogy ők is állandóvá és magántulajdoni jellegűvé tegyék eddigi birtoklásukat; hiszen „the very existence of the temenos is proof of its economic superiority”.<sup>9</sup> Így lett a t. kiindulópontja a földmagántulajdon általánossá válásának. —

G. THOMSONnal és követőivel szöges ellentétben Z. J. JAMPOLSKIJ<sup>10</sup> és tőle függetlenül L. PALMER<sup>11</sup> a lineáris B és a homérosi adatok egyeztetése alapján a temenosban nem földmagántulajdont lát, hanem jogilag továbbra is köztulajdonban álló *szolgálati* földet, amelynek állománya szervesen illeszkedett bele egy nagyjából-egészéből közösségi („démios”), illetőleg PALMER terminológiája szerint „feudális” jellegűnek nevezhető<sup>12</sup> társadalom földtulajdonformáinak rendszerébe. Hazai kutatóink közül TÓKEI Ferenc az,<sup>13</sup> aki határozottan szembehelyezkedve G. THOMSON interpretációival a legnagyobb hangsúllyal képviseli a temenosok „szolgálati föld” jellegét — természetesen nem egy, marxista szempontból elfogadhatatlan módon „feudális” jellegűnek nevezhető, hanem egy, az „ázsiai termelési mód” rendszerét képviselő társadalmon belül. A mykénéi kor szolgálati földjeinek példáulként a kimondottan temenosnak nevezhető birtokok mellett PALMER<sup>14</sup> — korábbi kutatók megfigyelései alapján — hivatkozik olyan példákra, mint a sikyóni Echepólos, aki (Sikyón Agamemnón uralma alatt állván, vö. Il. 2, 569.) Agamemnónnak katonai szolgálattal tartozott volna, ennek teljesítése helyett azonban inkább Aithé nevű lovát ajánlotta fel (Il. 23, 296. skk.); továbbá a korinthosi Euchénór (Il. 13, 662. skk.), aki jósatyjától tudta, hogy Ilion alatt, ha hadba száll, el kell esnie; mégis elment, hogy „az akhájok bírságát messzekerülje”. Aki tehát szolgálatát — amelyre nyilván valamilyen földjuttatás alapján van kötelezve — nem teljesíti, azért bizonyos anyagi kárpótlással tartozik.

<sup>9</sup> THOMSON, 1949, 337 skk.

<sup>10</sup> Vö. JAMPOLSKIJ, 1963, 109. skk. vitáját THOMSON és SZERGEJEV nézeteivel.

<sup>11</sup> PALMER, 1965, 100. skk.

<sup>12</sup> PALMER, 1965, 98: „a feudal mode of organization”; a kifejezés jogosultságát a polgári kutatók egy része is kétségesnek tartja, vö. WUNDSAM, 1968, 146. skk.

<sup>13</sup> TÓKEI Ferenc, 1969, főként 127. skk.

<sup>14</sup> PALMER, 1965, 97; vö. ugyanezeket a példákat FINLEY, 1957-ben is.

Ismét más nézetet vall M. I. FINLEY: ő a homérosi temenost egy már *kialakult* földmagántulajdoni rendszer szerves részének tekinti.<sup>15</sup> Tehát egyként tagadja a t. speciális jellegét egy alapvetően törzsi-nemzetségi tulajdoni alapokon álló társadalmon belül (így szemben áll THOMSONnal), de nem hajlandó látni a temenosban szolgálati földet sem: s ennyiben PALMERTől és társaitól is eltér az álláspontja. A t. kérdése tehát — akármelyik értelmezést fogadjuk is el — a mykénéi kor földviszonyainak egyik központi jelentőségű problémája. Az egész korszak jellegének meghatározása függ attól, miként értelmezzük Homéros (és természetesen a lineáris B dokumentumok) gyér adatait.

2. Felvetődik azonban — második aspektusként — a t. kérdése *történeti mivoltában*, a lin. B agyagtáblákból ismert *temeno*-földekkel való történeti kapcsolat szempontjából is. Ugyanazt értette-e Homéros a temenoson, mint az egykori pylosi írnokok? Ha igen, akkor ebből messzemenő következmények adódnának a mykénéi hagyományok i. e. 8. századig tartó továbbélésére vonatkozólag — nemcsak régészeti vonatkozásban, hanem a tulajdonjogi viszonyok ismeretét illetően is. Vagy csupán elmosódott, eltorzult, csökevényyszerű visszaemlékezésről van-e szó — s akkor Homéros nem mérvadó forrása a mykénéi kornak; lehetséges az is, hogy a mykénéi temenosnak emléke teljesen elenyészett, Homéros arról semmilyen hiteles hagyománnyal nem rendelkezett, s a t. újólagos felbukkanása a homérosi eposzokban csupán annak tulajdonítandó, hogy az intézmény maga (esetleg az eredetitől egészen eltérő formában) Homéros idején is továbbélt, és a költő csupán saját korának temenosairól szól hozzánk. Az álláspontok — mint ismertes — itt is élesen szemben állanak egymással. L. PALMER éppen a t. kérdését boncolgatva kijelenti: „in this dark tangle of conjecture Homer will be our constant guide”;<sup>16</sup> FINLEY erre válaszul megállapítja: „Homer is no guide at all.”<sup>17</sup> A t. kérdése tehát nemcsak a mykénéi társadalom földtulajdonviszonyainak megítélése s a társadalom jellegének meghatározása, hanem Homérosnak mint történeti forrásnak értékelése szempontjából is központi jelentőségűnek bizonyul.<sup>18</sup>

3. Az eddigiekben felvetett kérdések megválaszolása céljából előbb azt a nem is olyan keveset állítsuk össze, amit Homéros közléseiből legalább arra

<sup>15</sup> FINLEY, 1957, 138: „The regime which we see in the poems was, above all, one of private property.”

<sup>16</sup> PALMER, 1955; vö. WEBSTER, 1964, 106: „... a very clear Mycenean memory.”

<sup>17</sup> FINLEY, 1957, 159.

<sup>18</sup> Homéros történeti forrásértékének rengeteget vitatott kérdéséhez a lin. B írású dokumentumok megfejtése óta különösen sok új munka szólt hozzá. Az 1963-ig terjedő teljes bibliográfiát megadja J. A. DAVISON: *A Companion to Homer*, 234. skk.; azóta különösen jelentős: WEBSTER, 1964; KIRK, 1964 és 1964 a; WHITMAN, 1967.

vonatkozólag megtudhatunk, mit értett ő maga a t. fogalmán, annak milyen jellegzetes vonásait emelte ki. Az eddigi kutatás ennek a köznapi, de mellőzhetetlen feladatnak elvégzését, úgy tűnik, elmulasztotta.

1. A t. tulajdonosai kivétel nélkül királyok vagy királyi vérből származnak (nem szólva az istenek temenosairól). Egy részükről elég azt tudni, hogy egyszerűen „megvan” nekik, királyi mivoltuk tartozéka: így Odysseus, Télemachos, Otrynteus, az Achilleus pajzsán ábrázolt basileus esetében. Egy másik részükről tudjuk azt is, hogy egy adott időpontban *megkapták*, idetartozik Bellerophontés, Sisyphos unokája, Glaukos fia; Meleagros, Oineus fia és Aineias, Anchisés fia. Két további t.-tulajdonosról, Glaukosról és Sarpédónról, Bellerophontés unokáiról azt is tudjuk, mivel tartoztak, milyen kötelezettséget éreztek a t. birtoklásával kapcsolatban.

2. Aki a temenost adja: mindig maga a nép.<sup>19</sup> Ez mindhárom esetben, ahol t. adományozásáról értesülünk, frappáns módon derül ki. Meleagros Kalydón királyának, Oineusnak a fia, mégsem atyjától kapja temenosát, hanem az aítól vénektől abban az esetben, ha elejti a vadkant; Bellerophontés Lykia királyától megkapja lánya kezét és fele királyságát — ám a temenost mégis a lykiai néptől nyeri el: *καὶ μὲν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων / καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης ὄφρα νέμοιτο*

Aineias elég közeli rokona Priamosnak ahhoz, hogy a királyi családtól kapjon jutalmat Achilleus netáni legyőzéséért; mégis csupán a trósoktól várhat hőstettéért földet:

*ἧ νύ τί τοι Τρῶες τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων  
καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης ὄφρα νέμῃαι*

A szöveg egyértelműen rárimel Bellerophontés földhöz-juttatásának körülményeire, mintha csak éreztetni akarná Homéros, hogy a temenost egységes és egynemű, csak egyféleképpen megszerezhető földtulajdonnak tartja;

3. Amiként *egységes* társadalmi osztályhoz tartoznak a t.-tulajdonosok, amiként ezekhez a földekhez *egyforma módon* juthat mindenki hozzá, úgy *egységes* a t. jellege is. Minden esetben vegyesen megművelt, kétrészes földről van szó; egyik része szántó, a másik vetemény, szőlő vagy gyümölcsös (vö. Il. 6, 195; 9, 578; 20, 185; Od. 6, 293). Egyetlen helyen, az Achilleus-pajzs leírásánál a t. két összetevője közül csak a szántóföldről van szó. Itt azonban Homéros nem a temenost mint földbirtoktípust akarja leírni, hanem a mindennapi életnek egy olyan tipikus jelenetét bemutatni, amely történetesen a t. szántóföldi részén zajlik le. Meleagros temenosa esetében a

<sup>19</sup> Ezt erőteljesen hangsúlyozta EFFENTERRE, 1967, vö. a 8. jegyzetet is, korábbi szakirodalommal.

nem éppen impozáns (mai mértékben pontosan meg nem állapítható) méreteket is megismerjük: ő *pentékontogyos*, ötvenholdas temenost kapott,<sup>20</sup> amelynek fele volt szőlő (*oinopedon*), fele pedig sík szántóföld (*pedion*).

4. Mindebből további következtetések adódnak. A t. minden esetben már megművelt föld: a meglevőből adják, nem a frissen meghódított területekből. Egyetlen esetről sem tudunk, amikor akár a leghalványabb konkrét kapcsolat is állana fenn a t. juttatása és valamilyen hódító háborúban való részvétel között. Bellerophontés és Meleagros nem harci cselekményért kapta temenosát, Aineias pedig Achilleus megöléséért Trója területén jutna földhöz. BUSOLTNak, LATTENek, THOMSONnak és követőiknek erre vonatkozó általános utalásai, nevezetesen a hadizsákmánnyal való analógia Homérosban minden forrásszerű alapot nélkülöznek.<sup>21</sup>

5. A temenost továbbá mindig a köztulajdonból hasítják ki; előzetesen nem volt senkinek a magántulajdona, ill. erre vonatkozó utalással sehol sem találkozunk. Igaz, azok a kutatók, akik a homérosi korra vonatkozólag a földmagántulajdon általános voltát tételezik fel, az ellentmondást úgy kerülik meg, hogy a nép összessége ajánlott fel földet a „nép” egy tagjának magántulajdonából, amelyért azután az illetőt a többiek kárpótolták.<sup>22</sup> Ilyenféle esetekről történeti időkben, hadisarc, földelkobzás, külső hódítás körülményeivel kapcsolatban valóban többször is értesülünk.<sup>23</sup> Ez a feltételezés azonban a homérosi kort illetően számos nehézségbe ütközik: elsősorban abba, hogy Homéros erre semmilyen formában nem utal. Ez pedig nem pusztán *argumentum e silentio*. Amikor ugyanis a hadizsákmány újrafelosztása válik szükségessé, pl. mert Agamemnónt kárpótolni kell Chryseísért, ill. Achilleust Briséisért (pedig mindkét esetben csak egy-egy rabnőről van szó), körületekintően ecseteli a kárpótlás pillanatnyi akadályait (nincs friss hadizsákmány) és majdani kilátásait (vö. II. 1, 124. skk., 135. skk.). Ellene mond ennek a feltételezésnek a t. mindig kiemelt szerves összetétele: (szántó + szőlő vagy vetemény): hogyan lehetne ezt több apró birtokból úgy összehozni, hogy egy tagban maradjon? Ellene mond ennek a megajándékozottak személye: ha Bellerophontés mint a király veje és Meleagros mint az ott uralkodó király fia kap temenost a néptől, illetőleg a nép nevében cselekvő vénektől, nyilván a királynak kellene kárpótlást adnia: de akkor miért nem választja az egyszerűbb utat, hogy a sajátjából ad?

<sup>20</sup> A g y é átszámítása modern egységre bizonytalan, Hésychios szerint 1 gyé = 100 láb, vö. ehhez THOMSON, 1949, 317. sk.

<sup>21</sup> A homérosi hősök kiváló tetteikért kivételes osztályrészt kapnak a hadizsákmányból, ezenfelül tiszteletajándékot (*geras*), megkülönböztetetten jó falatokat a közös étkezéseken — de *nem* kapnak földet az esetleg meghódított területekből.

<sup>22</sup> Vö. erre vonatkozólag ERDMANN, 1942, 353. skk.

<sup>23</sup> Idevágó példákat felsorol FINLEY, 1957, 151. skk.



A „fele királyság” átengedése után egy 50 holdas t. nem nagy ajándék. De Homéros számára fel sem vetődik egy netáni kárpótlás lehetősége. A nép szuverén módon adja át azt, amivel ő és *csak ő* rendelkezik: a lykioi, aitóloi, tróes stb. közös tulajdonában álló, megművelt, ápolt, szép és virágzó földek egyikét. Ebből még valami következik: szó sincs Homérosnál arról, hogy a király, basileus vagy anax akármilyen formában elsődleges földtulajdonnal bírna, hogy a közös földekkel a nép nevében ő rendelkezhetnék. Fele királyságát odaadhatja, egy 50 holdas félig-szántó, félig-gyümölcsös földet *nem*. Erre a *lykioi, tróes*, ill. *gerontes aitólón* hivatottak. Amit a király pl. Achilleusnak adhat, az akár hét városnak is az adójövedelme, de nem a konkrét földje. Földet — hacsak nem a saját temenosát — még saját fiának sem ajándékozhat oda.

6. Viszont az egyszer már királyi tulajdonba került t. tovább öröklődik, és ez Homéros számára magától értetődő helyzet. Otrynteidés földje: *patríon temenos*, a phaiak Alkinoos a saját temenosát nyilván (bár ezt explicite nem olvashatjuk) apjától, az államalapító Nausithoostól örökölte, s ugyanígy lesz majdan Odysseus temenos a Télemachosé.

7. Ehhez szorosan kapcsolódik a temenosnak az a sajátsága, hogy minden esetben bizonyos szolgálatokért, de csak elvégzett munkáért, megszerzett érdemekért adják, nem jövőbeni szolgálatok fejében vagy feltételezéseként. Azért örökölheto, mert nem veheto el, és azért nem veheto el, mert megtartása további kötelezettségekkel nem jár együtt. Talán lehet úgy fogalmazni: a homérosi temenos eredetét tekintve valóban szolgálati föld, de nem az, ha gazdasági-politikai funkcióját tekintjük. Genetikusan, de nem funkcionálisan szolgálati föld.<sup>24</sup> Achilleustól rossz néven veszi Agamemnón, hogy haragjában megtagadja a harcban való további részvételt, de nem hivatkozik olyan adományra (temenosra), amelynek alapján ezt a szolgálatot megkövetelhetné, illetőleg azt szolgálat megtagadása címén megvonhatná. Nincs ilyesmiről szó a többi, seregében küzdő és vezénylő basileusszal kapcsolatban sem, pedig elég gyalázkodó kifejezést vágnak egymás fejéhez. Érdemes meghallgatnunk a legilletékesebbnek, Sarpédónnak „szárnyas szavait”:

„Glaukosz, mondd, mi okért tisztelnék minket erősen  
székkel meg hússal s borraltelt jó poharakkal  
otthon a szép Lükiában? Mért néz ránk az egész nép  
mint istenre? Miért oly nagy telkünk is . . .  
Kell hát, hogy mi a legderekből lükiébelieknek  
élén járva rohanjunk most a tüzes viadalba . . .

<sup>24</sup> Vö. HAHN, 1969, 216.

hadd szólhassanak így sűrű-vértés jó daliáink:  
nem méltatlanul országolnak lám, Lükiában,  
s méltán esznek zsíros húst e derék fejedelmek, . . .  
s nagyszerű édes bort, mert bátorságuk is első . . .”

(Il. 12, 310. skk., DEVECSERI Gábor ford.).

Nincs itt sem szó „szolgálati” földről, csupán arról az *erkölcsi* kötelezettségről, amellyel a hatalom s az azzal járó előnyök járnak: a zsíros hús, borral telt pohár, általános tisztelet nem kevésbé, mint a néptől kapott s a közföldből kihasított telek. Semmilyen utalás nem történik arra, hogy „méltatlanság” címén az egyszer odaadott temenost a nép vissza is vehetné. A kötelezettség kizárólag erkölcsi jellegű.

8. Az eddigiekből az is kitűnt, hogy minden t. — királyi tulajdon, de nem minden királyi föld — t. Nem t. az Achilleusnak juttatott hét város. Nem tekinthető temenosnak a gazdag (*ἄφρωνος*) myrmidón Polyktór vagyona sem, amely őt arra kötelezte, hogy egyik, sors útján kijelölt fiát Achilleus kísérőjeként a harcba küldje (vö. Il. 24, 396. skk.). Ugyancsak nem merül fel a t. terminus *Phoinix*, Achilleus apjának, Péleusnak „kísérője” (*ὀπάων*) esetében; ő is Péleustól kapott vagyont („gazdaggá is tett, nagy népet adott nekem . . .”, Il. 9, 483.), és ezért tartozik szolgálattal — adott esetben Achilleus nevelőjeként. Ezekben az esetekben — és idesorolhatjuk a már említett Euchénór és Echepólos kötelezettségeit<sup>25</sup> — bízvást gondolhatunk katonai vagy egyéb jellegű kötelezettségekkel együtt járó „szolgálati” birtokok adományozására. De ezeket nem a nép adta, hanem a király; nem konkrét földadományt jelentenek, hanem egy bizonyos terület lakossága, „népe” feletti uralmat és ebből eredő adójövedelmet, ill. „ajándékokat”. Ennyiben tehát ezek a valódi szolgálati földek különböznek a homérosi temenostól, és nem vonatkozik rájuk a t. terminus technicusa.

Homéros számára tehát nem merőben ismeretlen a — persze csupán homályosan és utalásszerűen említett — „szolgálati föld” és ezzel járó személyi függőségek illetőleg kötelezettségek fogalma. De ezt terminológiai és tartalmilag megkülönbözteti a temenostól, amelyről (a szolgálati földek-től eltérően) egészen egyértelmű és határozott fogalmai vannak.

4. Eddigi elemzéseink kétségtelenül jártak bizonyos eredményekkel, de ezeket egyelőre csak negatívumokban mernénk megfogalmazni. A t. *nem* „feudális” jellegű birtok, mert nem a király adja, és nem a királynak tar-

<sup>25</sup> Mindenesetre érdemes azonban megemlíteni, hogy a korinthusi Euchénór, ha nem vonul hadba, az „akhájoknak” fizetett volna „fájdalmas bírságot” (*ἀργαλέην θωήν*), vö. Il. 13, 669. Hogy ez miben állt volna, Homéros nem közli. Ez ismét annak a jele, hogy a „szolgálat” fogalma az epikus tradíció kialakulásának idején elhomályosult, szinte feledésbe is merült.

toznak érte szolgálattal — ennyiben ellent kell mondanunk PALMERnek, WEBSTERnek és követőiknek. *Nem* kapcsolódik a hódításhoz, megszerzése nem analóg a hadizsákmány szétosztásához, és nem tekinthető a föld-magántulajdon forrásának — ennyiben BUSOLT, LATTE és THOMSON nézeteivel kell vitába szállnunk. De nem illeszkedik bele egy általános és már meglevő föld-magántulajdoni rendszerbe sem, mert a nép *közös* tulajdonának megletétét tételezi fel — ezen a ponton tehát M. I. FINLEY nézetei látszanak elfogadhatatlanoknak. Végül pedig TŐKEI Ferenc nézeteit is módosítanunk kell a tekintetben, hogy a t. a közösség iránti konkrét kötelezettségek formájában szolgálati földnek lenne tekinthető; eddigi elemzéseink szerint nem „általában” — csupán genetikai értelemben az.

Ezeket a különböző negatívumokat abban a megállapításban foglalhatjuk össze, hogy Homéros t.-elképzelése bár zárt, egyértelmű és világos — de nem illeszkedik bele szervesen egyetlen földtulajdoni szervezet kereteibe sem: sem egy földmagántulajdonon alapuló társadalomban nem képzelhető el (hiszen a *nép* adományozza a földeket); sem az „ázsiai termelési mód” keretein belül (hiszen az egyszer odaadott földért nem jár további szolgálat), sem egy „feudális” jellegű társadalom normáinak nem felel meg: mert nem királyi adományon alapszik. Homéros t.-elképzelése csak *önmagában* világos és logikus — de ellentmondásossá és illogikussá válik abban a pillanatban, ahogy bármely ismert társadalmi forma rendszerén belül akarjuk elhelyezni. Ez a sajátos ellentmondás felveti azt a gyanút, hogy a homérosi t.-kép azért olyan, amilyen — mert nem is felel meg pontosan semmilyen egykor létezett történeti valóságnak. Csupán Homéros költői fantáziájában, az egykori valóságra való emlékezés elemeit a múlt önkényes értelmezésével és a saját korának egyes jelenségeivel összevegyítő alkotó módszere révén vált olyanná, amilyennek az eddigiek során megismertük. Itt vetődik tehát fel kérdésünk történeti aspektusa: miként viszonylik Homéros ábrázolása az egykori mykénéi (pontosabban: pylosi) valósághoz?

E kérdés megválaszolása érdekében legalább vázlatos összefoglalást kell adnunk a pylosi földtulajdonviszonyokról — amennyire ilyesmi a viták jelenlegi állásában egyáltalán megkísérrelhető.<sup>26</sup>

A pylosi társadalom ismerte (1.) a temenost, mint a *vanaxok*, a *lavagetas* („rawaketa”) és az istenek földtulajdonát. Annyi az eddigi kutatásokból véglegesnek tűnik, hogy a pylosi „*temeno*” a király személyes tulajdona, közvetlen ellátására szolgál, öröklődő és nem „szolgálati” jellegű földtulajdon.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> A kérdés legfontosabb irodalmát vö. a 2. jegyzetben.

<sup>27</sup> A mykénéi/pylosi *temeno*- mint a király (*wanaka*) és a népvezér (*rawaketa* = *lawagetas*) földje: PALMER, 1965, 99. l.; WUNDSAM, 1968, 37. skk., 50 skk.; 57 skk.; ADRADOS, 1968, I. 159. skk.; ugyanaz mint „szent”, templomi föld: a fentiekén kívül MADDOLI, 1970, 33. skk., EFFENTERRE, 1967, 22. skk., CATAUDELLA, 1971, 224. és 4. j.

Van továbbá Pylosban (2.) szolgálati föld is; ide sorolhatók a „kitimena” földek, amelyeket, úgy tűnik, a király adott, és elfogadói, a tereta-telestasok, nevüket az általuk teljesítendő *telos*,<sup>28</sup> tehát valamilyen szolgálat után kapták. Ez a szolgálat lehetett katonai, adminisztratív, szakrális és fizikai jellegű. Van továbbá valódi, nem királyi eredetű földmagántulajdon is — talán a *kama* (chama, vö. chamai) terminussal jelzett földek sorolhatók ide.<sup>29</sup> Megvan továbbá a köztulajdonnak valamilyen formája, a „faluközösség” (ill. valamilyen ilyen jellegű közösségi szervezet), a *damos* kezelésében.<sup>30</sup> Idetartoznak a roppantul vitatott etimológiájú „kekemena” földek, ill. azoknak legalább egy része.<sup>31</sup> Mindezeknek a terminusoknak s a

<sup>28</sup> A tereta = telestas értelmezéséhez vö. WUNDSAM, 1968, 137. skk., aki lényegileg (vö. uo. 146. és 51. j.) PALMER, 1965 értelmezéséhez („service-man”) csatlakozik. Némileg másként (az anyagi kötelezettséget emelve ki a szolgálat rovására), azonos etimológia mellett is, CATAUDELLA, 1971, 246. skk.

<sup>29</sup> A *kama* mint földkategória értelmezéséhez vö. PALMER, 1965, 104; WUNDSAM, 1968, 137. és 3. j., 154. és 8. j.; STELLA, 1965, 179. és 43. Újabban eltérő etimológiát és értelmezést ad CATAUDELLA, 1971 („debito”), 243. skk., főként 317. skk. Merész értelmezéséhez a kritika tudomásom szerint még nem szólt hozzá.

<sup>30</sup> A *damos* ilyen értelmezéséhez vö. WUNDSAM, 1968, 153. skk.; DURANTE, 1970, 46. skk.; LEJEUNE, 1965, 1. skk.: „une entité administrative locale à vocation agricole”; MADDOLI, 1970, 7. skk.: „un organo amministrativo, [village]”; ugyanígy — már részletesebb érvelés nélkül CATAUDELLA, 1971, főként 34. skk., összefoglalóan 356 skk.: „... il damo e composto dai ktinoochoi”.

<sup>31</sup> A *kekemena* földkategória nevének etimológiája fölöttébb vitatott. A legkorábbi értelmezés a *keimai* tőből eredeztette: kekeimena part. perf. = „elfekvő”, használaton kívüli földek, vö. VENTRIS—CHADWICK: *Documents* ... 233. Ezt L. PALMER 1965, 104. sk. elvetette, ám azóta MADDOLI, 1970, 24. ismét elfogadja: „lasciata da parte ... e che tuttora si trova giacente”. PALMER i. h. viszont a *koinos* tőből származtatta: „közös földek”, share land. Ezt az etimológiát K. WUNDSAM i. m. 143. és 36. j. általánosan elfogadottnak tekinti. Időközben további etimológiák is születtek. CALDERONE, 1968, 125. skk. a „betelepítetlen” értelmezés alapján a *χαίρω* vö. *χηρεω* tővel hozta kapcsolatba, s ez esetben meggyőző a *kitimena* (vö. *κίτιζω*) „betelepített” földekkel való jogi és fogalmi ellentét. RUIGH, 1967, majd részletesebben ua. 1972 a klasszikus *κίχαινω*, *κίχηναι* ige tövéből kiindulva jut hasonló értelmezéshez: *kekhemena* = terre laissée inculte. Tőlük eltérően A. HEUBECK, 1967, 17. sk. a szó alapjául egy \**kes-* tövet tételez fel, vö. klassz. *κείω*, *κεδῶ* = vágni, lehasítani. Legújabbban CATAUDELLA, 1971, 360. a CALDERONE által adott etimológiához tért vissza. Ennek a többféle etimológiai lehetőségnek (melyek közül filológiailag a RUIGH által adott származtatás látszik leginkább meggyőzőnek) jelentősége történeti-jogi szempontból azonban másodrendű. Ugyanis valamennyi említett kutató egyetért abban, hogy a *kekemena* terminussal jelzett földek betelepítetlenek, megműveletlenek, gazdátlanok és ilyen értelemben egyben „köztulajdonban állók” is voltak, vö. főként WUNDSAM, RUIGH és CATAUDELLA idézett munkáit. Tehát a *kekemena* → *onato paro damo* kapcsolatok alapján elfogadhatónak látszik az eltérő etimológiai lehetőségek ellenére is az az álláspont, hogy a betelepítetlen, ill. megműveletlen földekkel a *damos* rendelkezett. Ehhez azonban CATAUDELLA, 1971, főként 375. skk. azt is hozzáteszi, hogy feltételezése szerint a *damos* rendszeresen osztotta fel periodikusan a *kekemena*, „possesso vacante” kategóriához tartozó földeket; e tekintetben álláspontja bizonyos visszatérést jelent RIDGEWAY, ESMEIN és THOMSON korábbi nézeteihez. Ez az egykori történeti realitás, amely egy korlátozott „damos” (faluközösség jellegű szervezet) korlátozott rendelkezési lehetőségeit foglalta magába bizonyos kevésbé értékes földek fölött — élhetett tovább az epikus hagyománynak abban az elképzelésében, hogy *valamennyi* föld fölötti rendelkezés volt „a nép”, a *demos* kezében.

velük jelzett földkategóriákra vonatkozó konkrét adatoknak alapján többféle kategorizálási kísérlet történt. L. PALMER (1965) *három* fő kategóriát különböztet meg: *temeno-* (királyi tulajdoni), *kitimena* (szolgálati) és *kekemena* (köztulajdoni, ill. damos-tulajdoni) földeket.<sup>32</sup> K. WUNDSAM (1967) *öt*fajta földről tud: királyi, templomi (ez a kettő a *temeno-*), szolgálati (*kitimena*), közösségi (*kekemena*) és külön nem regisztrált teljes jogú magántulajdoni (ezt gyanítja a *kama-* jelzés mögött);<sup>33</sup> újabban (1970) G. MADDOLI ismét csak három (de a PALMER-féle rendszerezéstől eltérő) típust ismer el: „*hiera chóra*” (ez a templomi-királyi *temeno-*); a *damos* földje (*kitimena* és *kekemena*); magántulajdoni föld.<sup>34</sup> Ő tehát már a mykénéi korban, a pylosi államban a klasszikus polis-tulajdon kettősségének (magántulajdon) elemeit véli felismerni.<sup>35</sup> Legújabban viszont M. CATAUDELLA<sup>36</sup> ismét csak két alapvető típusát hajlandó elismerni a földtulajdonnak: a köztulajdonban levő — és időlegesen, meghatározott feltételek mellett egyes személyeknek birtoklásra átengedett, másfelől pedig az egyértelműen magántulajdoni jellegű földeket. Az előbbit reprezentálják a *kekemena*, ill. a belőlük származó *onato*-földek, az utóbbiakat a *kitimena* kategóriához tartozó birtokok. Szembetűnő — ám ezen dolgozot gondolatmenete szempontjából nem elsőrendű fontosságú — ennek az értelmezésnek eltérése a PALMER által nyújtott interpretációtól.

5. Bármennyi is mindebben a további kutatásokra és újabb hipotézisekre serkentő bizonytalanság, éppen a *temeno-* viszonylatában (de más tekintetben is), eléggé világosan felismerhetők azok a szálak, amelyek a mykénéi-pylosi valóság felől a homérosi rekonstrukció felé vezetnek: az egykori realitást a költői alkotással összekötik. Megvolt Pylosban a *temenos* (templomi, wanax- és lawagetas-föld formájában) úgy, amint azt Homéros is tudja; de a pylosi adminisztráció ezt már nem a nép adományaként tartotta nyilván, hanem a szentély, az uralkodó, ill. a „népvezér” teljes értékű tulajdonának ismerte. Van „szolgálati föld” is Pylosban — amint erre homályosan és pontatlanul Homéros is emlékezik —, de az a királynak, nem pedig az egész népnek adományaként jött létre.<sup>37</sup> Fennállott Pylosban a

<sup>32</sup> Vö. a PALMER 1965, 104. lapon található táblázatot.

<sup>33</sup> WUNDSAM, 1968, 164 skk. főként a *kitimena* és *kekemena* kategóriák közötti elvi különbséget tagadja, vö. még uo. 139. skk., 144. skk., 155. és uo. 15. j.

<sup>34</sup> MADDOLI, 1970, 34. skk.

<sup>35</sup> A polis-tulajdonon alapuló antik tulajdonforma jellemzését vö. TÖKEI Ferenc, 1969, 46. skk. A MADDOLI, 1970 által konstruált hármasság: szent föld — polis-föld = a démos köztulajdona — magántulajdoni föld, megtalálható a milétosi Hippodamos idealizált városképében, vö. ARISTOTELÉS: *Politika* 1267 B sk., 1330 D sk.

<sup>36</sup> CATAUDELLA, 1971, 376: *possessione stabile* — *possessione vacante*.

<sup>37</sup> PALMER, 1965, értelmezése szerint ezek lennének a „*kitimena*” földek. CATAUDELLA, 1971, elismeri, hogy ezen földkategória gazdái (szándékosan mellőzzük itt a prejudikáló jellegű „tulajdonos”, ill. „birtokos” kifejezést) bizonyos kötelezettséggel tartoztak, vö. i. m. 345. skk., 363. skk., de annak anyagi, nem pedig „szolgálati” oldalát tartja lényegesnek, vö. ehhez 322. és 7. j.

*damos* közös földje is, de annak tulajdonosa nem az egész nép, hanem az egyes faluközösség jellegű szervezetek. Ezek pedig földjeiket nem örök-adományként, hanem használatra vagy bérbe („*onato*”-kategória) engedték át, és éppenséggel nem az uralkodóknak vagy környezetüknek, hanem az ezzel járó anyagi kötelezettségeket vállaló személyeknek.<sup>38</sup> Ezek a különféle és egymástól is különböző jellegű elemek egyesülnek Homéros korának történeti emlékezetében.

A „homérosi” kép és az egykori valóság egymáshoz való viszonyában a leginkább figyelemreméltónak az — az eddigi kutatásban kellően érvényre nem juttatott — körülmény látszik, hogy a homérosi eposzok határozottan megkülönböztetik a *temeno*-földeket (mint a nép adományait) azoktól a királyi eredetű föld-, illetőleg uralomátruházásoktól, amelyek további szolgálatokat tételeznek fel, és nem tartoznak a *temeno* jellegű adományok közé. Ha Achilleus hét várost kapott: ezek azért nem *temenosok*, mert a királytól, nem pedig a néptől kapta őket, és elfogadásuk esetén őt Agamemnón bizonyos szolgálatokra kötelezett alattvalójának, *testetas*ának kellett volna tekinteni.<sup>39</sup> Ha a dolopsok ura, Phoinix, a myrmidón Polyktór, Euchénór és Echepólos valóban kaptak „szolgálattal járó” földet — az is a *kitimena* kategóriához tartozott. De az ilyen jellegű egykori kapcsolatok meglétére Homéros fél évezreddel későbbi kora már csak roppant homályosan emlékezett. Ahogyan Homéros az akháj földtulajdonviszonyokat bemutatja, abban benne vannak az egykori valóság lényeges elemei — és ennyiben hiteles tanúnak bizonyul —, de egyszerűsítve, idillizálva, önkényesen rekonstruálva és értelmezve. Homéros nem az egykori akháj viszonyokat közvetíti felénk, de nem is csupán saját korának viszonyait vetíti vissza a múltba, hanem ezt a múltat úgy mutatja be, amint azt a saját korában akarták látni: egyszerűbbnek, primitívebbnek, idillikusabbnak, de szebbnek és hőroikusabbnak is a maga valóságánál.<sup>40</sup>

Az idealizálás tendenciája érvényesül akkor, amikor Homéros a *temenost* úgy ábrázolja, hogy azt a nép önként juttatta kiváló személyiségeknek hőstetteik elismeréséül. Az epikus hagyomány nem tudja másként elképzelni

<sup>38</sup> Legrészletesebben — a korábbi szakirodalommal is — CATAUDELLA 1971, 27. skk., 99. skk.

<sup>39</sup> LORENZI, 1968, III. 20. skk. Achilleust és Odysseust a mykénéi királyok „lawage-tas”-ának tekinti: ez legjobb esetben is csak szellemes ötlet.

<sup>40</sup> Homérosnak a szövegben idézett helyein katonai jellegű kötelezettségekről, illetőleg a „szokásjog” alapján ajándékok formáját öltő gazdasági szolgáltatásokról van szó. A lin. B dokumentumokban viszont a szolgáltatások sokkal összetettebbek, és magukba foglalják az adminisztratív feladatok elvégzését is. Annak, hogy a homérosi eposzok a mykénéi társadalmat kezdetlegesebbnek képzelik a valóságnál, klasszikus példája az, hogy az egykori írásbeliség teljesen kihullott az utókor emlékezetéből; az II. 6, 178 sorában említett „vészjel”, a *séma kakon* képzete nem bizonyítja ennek ellenkezőjét.

a királyi földtulajdon eredetét, mint hogy azt érdekért (illetőleg egy-egy ős érdeméért), a néptől kapták. Ebben a vonásban — amely pedig döntő eleme a homérosi t. fogalmának — az egykori valóságnak *nem*, legfeljebb az egykori ideológiának emlékét, továbbélését láthatjuk. Hiszen minden kor-szak uralkodói és uralkodó osztályai a saját, ill. őseik erényének tulajdonították kiváltságait: a mykénéi vanaxok s az archaikus kor arisztokratikus nemzetségei nem kevésbé, mint az athéni eupatridák, Róma patriciusai vagy akár a középkori magyar nemesség. A néptől, hőstettekért nyert t. — nem az egykori valóságnak, csupán e valóság egykori idealizált rekonstrukciójának irodalmi-történeti dokumentuma.

A mykénéi viszonyok homérosi idillizáló és heroizáló rekonstrukciójának keretében a t. fogalma azonban nemcsak ezzel az eredetileg hozzá nem tartozó vonással (a nép által, érdekért történt adományozás fikciójával) egészült ki, hanem egy másik, feltehetően alapvető jelentőségű vonása feledésbe is merült: ez pedig a t. *eredetileg szakrális jellege*.<sup>41</sup> A mykénéi vanaxok — bármilyen bizonytalanok és vitatottak is ennek a jelenségnek konkrét megnyilvánulásai — valamilyen szakrális jelleggel, és bizonyos papi jellegű funkciókkal is rendelkeztek.<sup>42</sup> Személyük — valamilyen formában — emberfelettinek, isteninek, kharizmatikus jellegűnek tűnt. A mykénéi királyok személyiségét övező szakrális vonásoknak halovány emléke él tovább a „Zeustól táplált” (*diotrephes*) és „istenekként tisztelt” basileusokra vonatkozó homérosi jelzőkben, epithetonokban és hasonlatokban is.<sup>43</sup> Temenos-földjük — a lineáris B írású dokumentumok szerint — a királyon és lavagetason kívül az isteneknek is volt; az is bizonyos, hogy a király és „lavagetas” pakijanebeli temenosa szoros kapcsolatban volt egy-egy isten kultuszával: az előbbi a Potnia istennőével, az utóbbi az Iqo — Hippos névvel jelzett istennel (Poseidón ?).<sup>44</sup> Mindezek a körülmények *együttvéve* igen erősen szólnak amellett, hogy a mykénéi társadalom vezetői a t.-földjüket személyük szakrális és kharizmatikus mivoltánál fogva, papi funkcióikkal kapcsolatban, a szentélyek fenntartása érdekében kapták meg. Ez a kapcsolat oly szorossá válhatott, hogy egyes kutatók a

<sup>41</sup> WEBSTER, 1964, 106. sk., PALMER, 1965, 101; vö. azonban WUNDSAM, 1968 szkeptikus észrevételeit főként 37. 119—120 j. A pylosi királyok szakrális funkcióit és „fő-papi” hivatalát ugyanis ő maga is elismeri, vö. 40. és 134 j.

<sup>42</sup> A mykénéi királyság — közelebbről egyértelműen meg nem határozható — szakrális jellegének kérdéséhez vö. PALMER, 1965, 88 skk., 102 sk., 138 skk.; WEBSTER, 1964 11. skk.; STELLA, 1965 51. skk.; PUGLIESE—CARRATELLI, 1959, 420. skk., WALCOT, 1967, 53. skk.; GÉRARD-ROUSSEAU, 1971, 139. skk.

<sup>43</sup> Vö. az előbbi jegyzetekben id. irodalmon kívül THOMAS, 1966, 387. skk.; tágabb vallástörténeti problematikába helyezi a kérdést ROSE, 1959, 371. skk.

<sup>44</sup> Mindehhez vö. STELLA, 1965, 51. skk., 239. skk., 265. skk., WUNDSAM, 1968, 24. skk. (vita főként PALMERnek a pylosi Poseidón-kultuszra vonatkozó téziseivel szemben); GÉRARD-ROUSSEAU, 1971, 151. skk.; BOCKISCH — GEISS, 1973, 116 skk.

királyi és templomi temeno-földeket *egyetlen* nagyobb kategóriába, a *hiera chóra* fogalmába olvasztják egybe.

6. A t.- földeknek ez az eredete magyarázza meg azt, hogy a monarchiák felbomlása után a t. már csak mint az istenek „szent ligete”: templomi földtulajdon élt tovább, és<sup>45</sup> a királyi földtulajdonként csupán ott maradt fenn, ahol a királyság megtartotta bizonyos szakrális jellegét: így Kyrénében<sup>46</sup> (vö. Hérod. 4, 161). Ez magyarázza meg Homéros t.-fogalmának némely sajátosságát is. Az egykori isteni-királyi t. az emlékezésben kettévált. Az eposzok tudnak *külön* az istenek és *külön* egyes érdemdús királyi személyek temenosairól, de a kettő szoros kapcsolatára csupán egyetlen homályos utalás történik. Alkinoos temenosa közvetlenül Athéné szentélye mellett terült el.<sup>47</sup>

„Fölleled itt Pallasz ragyogó ligetét az utunknak  
szélén: nyárfaliget, forrással, rét közepében:  
itt van apám földrésze, virágzó kertje, a város  
szélétől oly messze, hová még ér a kiáltás . . .”

(Od. 6, 291. skk., DEVECSERI Gábor ford.).

Ha a temenost nem *általában* tekintjük „királyi földnek” (amire a homérosi adatok nem is jogosítanak), hanem a királyok kezelésében levő és egy-egy szentély fenntartására szolgáló földtulajdonnak értelmezzük, érthető annak az egyéb királyi birtokokhoz mért viszonylag kisebb területe és tipikusan szerves összetétele is; sőt érthető az is, hogy keletkezését a közösség földjéből való kihasítással (temnó – temenos) magyarázták.<sup>48</sup> Csupán a héroikus érde-

<sup>45</sup> Gazdag anyagot ad BERGQUIST, 1967 és EFFENTERRE, 1967; Hésychios meghatározását idézi MADDOLI, 1970, 34. Vö. továbbá: HEGYI Dolores, 1974.

<sup>46</sup> Hérodotos közlése szerint (4, 161) a „reformer” Démónax a kyrénéi Battos királynak csupán a temenosát és a papi funkcióit hagyta meg; ennek az intézkedésnek értelmezéséhez vö. CHAMOUX, 1953, 146. skk.

<sup>47</sup> Ennek a vonásnak kapcsolatát a történeti realitással PALMER, 1965, 101. és FINLEY, 1957, 149. skk. egyaránt elismeri.

<sup>48</sup> A homérosi *temenos* *tamon* ismétlődő kifejezés világosan utal arra, hogy a *temenos* főnevet a *temnó* igéből eredeztették. Ezt helyes etimológiának ismeri el FINLEY, 1957, 149. Felmerült azonban újabban az a feltevés is, hogy a görög *temenos* a *sumer temen*, ill. akkád *temennu* főnévből származhatna; mindkettő ugyancsak templomi földet, ill. ennek adományozásáról szóló okmányt jelent; ha ez igaznak bizonyulna, a *temnó* igével való kapcsolat csupán népetimológia lenne. A *sumerból* való eredet kérdéséhez vö. MANESSY-GUITTON, 1966, EFFENTERRE, 1967 és kritikailag H. FRISK: GrEtymWb s. v. *temenos* II. 873 (1969). A lehetőség teljesen nem utasítható el, ismerünk kellene azonban azokat az utakat, amelyekén át a *sumer*, illetőleg akkád jogi terminusok a mykénéi görögséghez eljutottak. Eleve három közvetítő lehetőséggel számolhatunk: fóníciai, ill. ugariti, arámi és hettita nyelvi anyagon keresztül. Mind- eddig azonban ezen nyelvek egyikében és az ótestamentumi héberben sem lehetett felfedezni vagy valószínűsíteni a *sumerból* származtatható ilyen értelmű terminust. Amíg ilyen kifejezésről ezen nyelvekben nem tudunk, a *sumer etimológiát* a bizonyítat-



mekre való utalás az, amit a Mykénétől Homérosig ívelő félévezred hagyománya tett hozzá az eredetileg *szakrális* jellegű intézményhez.

Vizsgálódásaink — az eddigi kutatások némely eredményének kritikáján túlmenően — bizonyos pozitív eredményekre is vezettek. Legyen szabad ezeket befejezésül tézisszerűen is összefoglalni.

1. A két homérosi eposzban a temenos a királyi földbirtoknak egységes jellegű, terminológiai jól körülhatárolt, pontosan meghatározható típusát jelenti.

2. Ez a t. nem azonos a szolgálati jellegű földbirtokoknak (adójövedelmek átengedése, ajándékok stb.) azokkal a formáival, amelyeket Homéros — homályosan bár — de ugyancsak ismer, ám ezeket sehol sem nevezi temenosoknak; mi több, számukra egységes terminussal nem is rendelkezik.

3. A homérosi t. az egykori mykénéi-pylosi *temeno*-tulajdonnak mint *szakrális jellegű királyi földnek* emlékét őrzi, de heroizált és idealizált formában, mint a néptől juttatott és harci érdemekkel megszerezhető ajándékot.

4. Az egykori valóságos viszonyoknak ez az eltorzítása okozza a homérosi t.-elképzeléseknek azokat az *ellentmondásos* vonásait (földmagántulajdoni és földközösségi, „ázsiai”, „antik” sőt „feudális jellegű” viszonyok és elemek keveredése), amelyek az újabb kutatásban felmerült önkényes rekonstrukciókat és az indokolatlanul szélsőséges szkeptikus véleményeket érthetővé teszik.

5. A homérosi eposzok tehát általánosságban nem használhatók önálló forrásként sem a mykénéi típusú, sem a korai archaikus földtulajdonviszonyok megismeréséhez. Viszont figyelembe veendőik mint kiegészítő források, amelyek egyrészt hozzásegítenek az egykorú adatok jobb értelmezéséhez, másrészt egy-egy adott összefüggésben rávilágítanak a történelmi emlékezés spontán torzulásának és tendenciózus torzításának mechanizmusára az epikus hagyomány kialakulásának századaiban.

---

lan feltevések közé kell sorolnunk. Másrészt azonban figyelmet érdemel az a körülmény, hogy a Homéros által említett konkrét *temenosok* jelentős része (vö. Bellerophon-tés, Glaukos, Sarpédón, Aineias) kisázsiai, közelebbről lykiai eredetű, ebben a térségben fekszik. Ebből már FINLEY i. h. a temenos intézményének kisázsiai eredetére következtetett. A mykénéi és kisázsiai — közel-keleti agrárviszonyok némely analógiájára rámutatott már TEGYEY Imre 1967, 1968 és újabban CATAUDELLA, 1971, 379. skk.; uo. e kérdéskör gazdag irodalma.

TEMENOS AND SERVICE LAND IN HOMER'S EPIC POEMS

1. The term "*temenos*" that comes up frequently in the heroic poems of Homer, indicating a type of specified area of arable land and vineyard or orchard belonging to the gods or the monarch, has long been a matter of interest to researchers. It is felt that publications regarding these "*temenē*" can serve as a key to a better knowledge of "Homeric" land ownership conditions, viz. development of royal land property and private land property. Since the linear B-documents had been solved the importance of this problem grew further, as from among the Homeric expressions regarding land property, this is the only one, figuring in the form of "*temeno-*" in the administrative documents of the Pylos royal court, too. This way the possibility is given to compare the conditions depicted in the heroic poems of Homer with ancient historical reality, on the basis of factual data.

2. The paper, starting from the critical survey of the opinions of earlier researchers which are highly different or contradictory, draws the conclusion that the development of royal *temenos* could not be a chain-link, much less the origin of the appearance of private land ownership, but at the same time it cannot be regarded as service land of "feudal" character, either. In the form it is introduced in the Homeric epic poetry it could not correspond to any one-time historical reality. In this respect we have, therefore, to adopt the critical viewpoint.

3. However, examination of the linear B-written royal documents resulted in the supposition that the components comprising the Homeric term "*temenos*", namely the motive of "carving out" from the common land of the community (village), the element of giving land to kings of a sacral type, the existence of "service"-land (not called *temenos* in Pylos, though), and finally: the combination of royal and sacral lands, were all present separately in the Mycenaean traditions. It follows, therefore, that while setting up the concept of *temenos* Homer did not make recourse to some arbitrary retrojection of the conditions of his own age but rather recalled certain hazy reminiscences of the originally detached elements of the Mycenaean traditions, so that the conception might fit the heroic, idyllic image of the Mycenaean period, showing the "mycenaean" conditions more primitive than what they really were.

- ADRADOS, F.  
1968 *Wanaka y rawaketa, Atti Micenei*. Roma, I. 559. skk.
- BERGQUIST, B.  
1967 *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function* Lund.
- BOCKISCH, G. — GEISS, H.  
1973 *Beginn und Entwicklung der mykenischen Staaten*. In: Beiträge zur Entstehung des Staates. Berlin. 104 ff.
- CALDERONE, S.  
1968 *Remarques sur l'histoire de quelques idées politiques de Mycènes à Homère*. Stud. Mycaenea, Brno, 125. skk.
- CATAUDELLA, M. R.  
1971 *Ka-ma, Studi sulla società agraria micenea*. Catania.
- CHAMOUX, P.  
1953 *Cyrène sous la monarchie des Batiades*. Paris, 146. skk.
- DEROY, L. — GÉRARD, M.  
1965 *Le cadastre mycénien de Pylos*. Roma.
- DURANTE, M.  
1970 *Etimologie greche*. SMEA 11, 1970, 46. skk.
- EFFENTERRE, H.  
1967 *Temenos*. REG 80, 17. skk.
- ERDMANN, W.  
1942 *Homerische Eigentumsformen*. ZSavSt R. A. 62, 142, 353. skk.
- ESMEIN, A.  
1890 *La propriété foncière dans les poèmes Homériques*. Nouvelle Revue Historique de Droit 14, 821. skk.
- FINLEY, M. I.  
1957 *Homer and Mycenae: Property and Tenure*. Historia 6, 133. skk.
- GÉRARD-ROUSSEAU, M.  
1971 *Les sacrifices à Pylos*, SMEA 13, 139. skk.
- GUIRAUD, M.  
1893 *La propriété en Grèce*. Paris.
- HAHN István  
1969 *Az antikvitás és feudalizmus kérdéséhez*. Antik Tan. 16. 216. skk.
- HEGYI Dolores  
1974 *TEMENH IEPA és TEMENH ΔΗΜΟΣΙΑ*. An. Tan. 21. 15 skk.
- HEUBECK, A.  
1967 *Myk. ke-ke-me-no*. Živa Antika 17, 17. skk.
- JAMPOLSKIJ, Z. I.  
1958 *K voproszu o temenos (ob odnoi iz form zemel'noi szobsztvennosztyi)*. Szobscs. Ak. Nauk Gruz. SSR 21: 4, 509. ff.  
1963 *Zur Frage des temenos*. Bibliotheca Classica Orientalis 8, 109. ff.
- KIRK, G. S. (szerk)  
1964 *The Language and Background of Homer*. Cambridge.  
1964a *The Homeric Poems and History* = CAH II<sup>2</sup>, XXXIX,
- LEJEUNE, M.  
1965 *Le damos dans la société mycénienne*, RÉG 78, 1. ssk.
- LORENZI, A.  
1968 *Il Lawagetas in Omero, Atti Micenei*. Roma, III. 20. skk.
- LUR'E, S. A.  
1957 *K voproszu o haraktere rabsztva v mikenszkom rabovladel'cseskom obszcseszve*. V. D. I. 2, 8. ssk.
- MADDOLI, G.  
1970 *Damos e basilées*. Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA) 12, 17. skk.
- MANESSY-GUITTON, J.  
1966 *Temenos*. Indogerm. Forsch. 71. 14. skk.

- PALMER, L.  
 1955 *Achaeans and Indoeuropeans*.  
 Oxford, 4. skk.  
 1965 *Mycenaeans and Minoans*.<sup>2</sup> Lon-  
 don.
- PUGLIESE CARRATELLI, G.  
 1959 *Aspetti e problemi della monarchia micenea*. Parola del Passato, 14, 420.
- RIDGEWAY, W. S.  
 1885 *The Homeric Land System*. JHS 6, 319. skk.
- ROSE, H. J.  
 1959 *The Evidence for Divine Kings in Greece*. In: *La regalità sacra*, Leiden, 371 skk. (a római VIII. val-  
 lástörténeti kongresszus anyaga).
- RUIGH, C. I.  
 1967 *Études sur le grec Mycénien*.  
 Paris.  
 1972 *Quelques hypothèses en marge des tablettes En-Ep/Eo-Eb de Pylos*.  
 SMEA 15, 91 skk.
- SARKADY János  
 1957 *A görög rabszolgatartó társadalom fejlődésének fővonalai*, Annales Univ. Budapest, Sectio Historica, 2.
- STELLA, L.  
 1965 *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*. Roma
- TEGYEY Imre  
 1967 *Die Organisation des pylischen Staates*. Acta Ant. Hung. 15, 255. skk.
- 1968 *The Communities of Pylos*, Stud. Myc. Brno, 143. skk.
- THOMAS, C. G.  
 1966 *The Roots of Homeric Kingship*.  
 Historia 15, 387. skk.
- THOMSON, G.  
 1949 *Studies in Ancient Greek Society*.  
 London.  
 1960 *Frühgeschichte der griechischen Gesellschaft*, Berlin.
- TÓKEI Ferenc  
 1969 *Antikvitás és feudalizmus*. Bp.
- WALCOT, P.  
 1967 *The Divinity of the Mycenaean King*. SMEA 2, 53. skk.
- WEBSTER, T. B. L.  
 1964 *From Mycenae to Homer*.<sup>2</sup> Lon-  
 don.
- WHITMAN, C. H.  
 1967 *Homer and the Heroic Tradition*.  
 Cambridge (Mass.)
- WILL, E.  
 1957 *Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*. RÉAnc 59, 5 skk.
- WUNDSAM, K.  
 1968 *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen*.  
 Wien.



## NESTOR MYKÉNÉI ÉS HOMÉROSI BIRODALMA

A homérosi eposzok történeti háttérének kérdése alig néhány századdal későbbi probléma, mint maguk az eposzok: Hérodotos és Thukydides mítoszkritikája, az alexandriai filológusok tevékenysége, majd a görög földrajztudósok topográfiai kutatómunkája ennek a folyamatnak néhány állomása. Csak természetes, hogy az újkorban, az eposzok keletkezése iránti érdeklődés megnövekedésével újra meg újra felvetődik ez a kérdés. Könnyen érthető az is, hogy SCHLIEMANN régészeti felfedezései után az egész vita új megvilágításba kerül. Újabb fordulat következik a krétai és a görög szárazföldről előkerült agyagtáblák megfejtésével.<sup>1</sup>

A kutatások egyik oldalán találhatók azok a közismert kísérletek, amelyek a régészetileg feltárt anyagi emlékeket, és a lineáris B táblákon említett tárgyakat hasonlítják össze a homérosi énekekben leírt fegyverekkel és egyéb objektumokkal.<sup>2</sup> A homérosi anyagi emlékek ősiségét bizonyítja, hogy többnyire bronzból készült eszközökről van szó (a vasat inkább hasonlatokban emlegetik): nem meglepő tehát, ha egy sor Homérosznál található fegyver és más anyagi emlék összefüggéseket mutat a mykénéi régészeti leletekkel. Másrészt egymás mellé állítható a temetkezési mód (a mykénéiek eltemették halottaikat, az eposzokban az égetéses temetkezés a szokásos), az írás ismerete (a palotákban írnokok tevékenykednek, az eposzokban csak egyetlen példa van az írásra), és természetesen maga a társadalom is (az eposzok alapján senki sem gondolt a mykénéi kor keleti típusú bürokratikus államigazgatására és bonyolult társadalmi hierarchiájára).<sup>3</sup>

Ezeknek a vizsgálatoknak az eredményeképpen ma világosabban látjuk a mykénéi és homérosi világ párhuzamos és eltérő szálait. Éppen csak utalni

<sup>1</sup> Az újabb irodalomból: FINLEY, 1956, 165. skk.; PAGE, 1963, 97. skk.; KIRK, 1962, 3 skk.; KIRK, 1964, 3. skk.

<sup>2</sup> LORIMER, 1950; WEBSTER, 1958, 27. skk.; WACE—STUBBINGS, 1962; MATZ—BUCHHOLZ, 1967.

<sup>3</sup> KIRK, 1962, 179 skk.; ANDRONIKOS, 1968, 37. skk.

szeretnénk ennek az összehasonlításnak köztudott nehézségeire: az eposzban számos réteg van egymással összekeveredve; a mykénéi világ reális világ, a homérosi pedig végső soron mégiscsak költészet; a mykénéi kort régészetileg igen jól ismerjük, Homéros saját kora régészetileg alig megragadható; a mykénéi világ mindennapjait ismerjük meg a leletekből, Homéros érdeklődésének középpontjában pedig a harc áll — az összevetés szempontjai szaporíthatók.

Ennek az összetett problémának a megközelítésére egy részletkérdést szeretnénk megvizsgálni: Milyen összefüggések találhatók Gerénia bajnoka, Nestór birodalmának kiterjedése, városai és ezek jellege között egyrészt a régészeti leletek, másrészt a homérosi eposzok, harmadrészt a lineáris B táblák adatai között?

E három összevetésére csak éppen Nestórral kapcsolatban kerülhet sor: a knóssosi archívumok egyébként nagyszámú agyagtáblái ugyanis időben elég messze állanak a trójai háború korától, amelyet Homéros ábrázol; Idomeneus királysága nem vethető össze a knóssosi lineáris B emlékek wanaxának birodalmával. A görög szárazföldről előkerült más táblák, a mykénéiek és az egyelőre igen kisszámú thébaiak a mi szempontunkból semmi megfoghatót nem nyújtanak.

A kérdés felvetését az teszi újólag indokolttá, hogy — természetesen a pylosi táblák megfejtésétől nem függetlenül — ma Messénia az archeológiai-lag legalaposabban kutatott területek egyike bronzkori szempontból. Ez elsősorban a minnesotai egyetem kutatómunkájának köszönhető, amely újszerűnek mondható nemcsak komplex jellegénél fogva, hanem azért is, mert a terület minden számba jöhető lelőhelyét újra megvizsgálták, és egy sor felszíni vizsgálatot is végeztek olyan területeken, amely valamilyen eredménnyel kecsegtetett. Ez a felszíni kutatás önmagában is nem kevés új eredményt hozott. Újszerű ebben a vizsgálatban az is, hogy a területet abból a szempontból is megvizsgálták, mennyiben lehet egy-egy centrum politikai jelentőségével számolni.<sup>4</sup> Ily módon most már Homéros adataival nemcsak BLEGEN imponáló pylosi ásatásait és a palota archívumából előkerült agyagtáblák adatait állíthatjuk szembe, hanem a késő bronzkori Görögország egy jól körülhatárolható területének egészéről származó részletes áttekintést is. Ha ezeket az eredményeket a homérosi adatokkal összevetjük, nemcsak az lesz világos, mi általában a különbség a bronzkori lineáris B archívumok adatai, a régészetileg feltárt bronzkori Görögország leletei és Homéros között, hanem fény derülhet egy politikailag összetartozó terület belső viszonyaira is az adott kor és annak kései visszfényét

<sup>4</sup> McDONALD—HOPE SIMPSON, 1961, 221. skk.; 1964, 22. skk.; 1969, 124. skk.

nyújtó eposz alapján. Feladatunk tehát a három eltérő forrásból származó anyag összevetése és a következtetések levonása.

Vizsgálatunkat a régészeti leletek adta kép egészen rövid áttekintésével kell kezdenünk.<sup>5</sup> Különböző megfontolások alapján Nestór birodalma északi határának az Alpheios folyót kell tekintenünk, nyugati és déli határai adottak, keleten pedig a Messéniai-öböl nyugati része zárja le a királyságot. Ha az ily módon körülhatárolt területet (a történeti időkben Élis egy részének, Triphylíanak és Messénianak nevezett vidéket) a késő-helladikus kor leletei alapján csoportosítjuk, Nestór birodalmának négy jelentősebb területét különböztethetjük meg. Az egyik a felső határ, az Alpheios folyó menti településeket foglalja magában; a második a Kiparissia folyó körzetének lakott helyeit, a harmadik magát Pylost és a körzetében feltárt leleteket, a negyedik a Messéniai-öböl nyugati részén elterülő vidéket.

Az első területen a klasszikus korban ismert település, a mai *Ayios Andreas* stratégiaiilag fontos helyet foglal el, már a középső-helladikus kortól intenzíven lakták, de a legfontosabb szakasza a késő-helladikus III A—B periódus volt. A legutóbbi amerikai ásatások mintegy 16 lelőhelyet sorolnak fel ezenkívül a folyó mentén. Ettől délre *Klidhi*t kell még megemlítenünk, régebbi ásatások során DÖRPFELD kyklopus falakat talált, YALOURIS újabb feltárásai bizonyítják, hogy egy kisebb település is volt itt a késő-helladikus korszakban.<sup>6</sup> *Kakovatos* mellett ugyancsak DÖRPFELD tárt fel a késő-helladikus I—II. korszakhoz tartozó három tholos-sírt. Bár ezeket kirabolták, maradt annyi emlék, hogy DÖRPFELD meggyőződjk arról, hogy itt volt Nestór székhelye. Persze azok a leletek, amelyek innen előkerültek, 300 évvel korábbiak, mint az Iliasban szereplő Nestór, így BLEGEN Nestór-palotája nélkül is jogos kételyeink lehetnek e hipotézissel kapcsolatban. Egyébként e helynek stratégiai fontossága volt, mert a part menti síkság fölött uralkodó helyzetet foglalt el.

A második centrum, a Kiparissia folyó környékének legfontosabb lelete a svéd ásatások eredményeképp feltárt *Malthi* melletti település.<sup>7</sup> Bár ennek a stratégiaiilag fontos helynek legfontosabb periódusa a IV. számú és ez a közép-helladikus II. szakaszba tartozik, megvan a kapcsolata a késő-helladikus I. korszakba, s a település később sem szűnt meg. Általános fel fogás szerint e hely egyike az első mykénéi koncentrációknak. *Peristeria* sorsa némileg hasonló, itt is viszonylag korai szakaszra esik a fővirágzás, amikor az akropolist kyklopus fallal veszik körül, és tholos-sírokba temetkeznek: közülük az 1. számú a legnagyobb az egész mykénéi világban (át-

<sup>5</sup> TEGYÉY Imre, 1967, 13 skk.

<sup>6</sup> YALOURIS, 1965, 6. skk. és 185 skk.

<sup>7</sup> VALMIN, 1938.



mérője 12 m, sok tekintetben a schliemanni aknasírokkal azonos minták szerint készült aranytárgyakkal).<sup>8</sup> Mind Malthi, mind Peristeria sorsa azt mutatja, hogy a késő-helladikus II. korszak végén ezek a települések hanyatlásnak indultak, úgy tűnik, valamilyen új erő hatása érződik a vidéken. Feltehető, hogy a modern Kiparissia közelében található akropolis (középkori várral) a mykénéi korban is lakott település volt. Utoljára *Mouriathadát* kell említenünk, ahol a pylosi palota virágzásával egy időben a palotától viszonylag független fejedelem megaronját találjuk, körülötte magánházak épültek, kylopius fal maradványai és egy tholos-sír is található, ha rosszabb kivitelben is, mint Ano Englianosban.<sup>9</sup>

Nem szükséges részletesebben bemutatnunk az *Ano Englianos* közelében BLEGEN által feltárt Nestór-palotát, melynek részletei is elég ismeretesek.<sup>10</sup> Elégedjünk meg azzal, hogy a palota környékén feltárt települések néhány adatát említjük: *Iklaina* 200 × 150 m-re kiterjedő területen falmaradványokat és épületmaradványokat adott; *Koukanara* mellett két tholos-sír, *Volimidia* közelében fontos mykénéi település került napfényre temetővel és kamrasírokkal; *Tragana* legfontosabb lelete két tholos-sír, itt azonban lakótelep nem került elő.<sup>11</sup>

Nestór birodalmának negyedik fő területe a Messéniai-öböl nyugati része: említsük innen (a szétszórtabban fekvő kevésbé jelentős településekről nem beszélve) *Nichoriát*, ahol Choremis ásatásai igen fontos, stratégiaileg jelentős helyet tártak fel tholos-sírokkal és legalább egy kamrasírral.<sup>12</sup>

A homérosi eposzok Nestórra és királyságára vonatkozó adatainak vizsgálatánál elsősorban azt kell tisztáznunk, vajon csak az Ilias hajókatalógusának adataiból kell-e Nestór hatalmát nagyobb területen elképzelnünk, vagy a két eposz más adataiból is következtethetünk-e erre. A Nestór-elbeszélés (Ilias XI. éneke) részletein kívül itt a homérosi szóhasználat a döntő, mely (más területekre vonatkozó felfogással egyezően) azt mutatja, hogy *Pylos* egyaránt jelentheti magát a várost és a Pylos fennhatósága alatt álló területet (pl. Thryossát mint *νεάτη Πύλον ἡμαθοέντος* említi), míg maga a város az *ἄστυ, πολίεθρον* megjelölést kapja.

A másik régi probléma Pylos lokalizációja, mely csak látszólag tekinthető eldöntöttnek BLEGEN Ano Englianos-i felfedezésével, pontosabban a régészeti lezárás kérdése további problémákat jelent a Homéros-filológiának.<sup>13</sup> STRABÓN híres megfigyelése: *ἔστι Πύλος πρὸ Πύλοιο. Πύλος γὰρ μὲν*

<sup>8</sup> MARINATOS, 1964, 85. skk.; 1965, 84. skk.

<sup>9</sup> VERMEULE, 1964, 264.

<sup>10</sup> BLEGEN-RAWSON, 1966.

<sup>11</sup> MARINATOS, 1961, 235.

<sup>12</sup> CHOREMIS, 1968, 205. skk.

<sup>13</sup> A kérdés történetére újabban vö. McDONALD, 1964, 229 skk.; PALMER, 1965, 16. skk.; HILLER, 1972, 103 skk.

ἐστὶ καὶ ἄλλος (8. 339) következményeit a modern kutatásban E. MEYER RE cikke mutatja, a neves tudós az új felfedezések után is kitart a triphyliai Kakovatosnak a homérosi Pylosszal való azonosítása mellett.<sup>14</sup> Ma természetesen — mint láttuk — szerény, csak lokális fejedelmi székhelynek tűnik DÖRPFELD egykor híres ásatása a tholos-sírokkal (a kronológiai nehézségekről nem is szólva). MEYER elsősorban az Ilias XI. énekének Nestór-elbeszéléséből nyert adatok alapján tart ki a Kakovatos – Pylos azonosítás mellett (STRABÓN ugyanezért egy ugyancsak Pylos nevű jelentéktelen triphyliai falut tett meg Nestór székhelyének). Az Ilias említett részében elbeszélt események (670 – 762) Nestór fiatal korából sokkal inkább illenek ide: Nestór ugyanis az Élisből zsákmányolt nyájakkal egyetlen éjszaka jut el Pylosba, ami lehetséges, ha Pylos azonos Kakovatosszal, de nem képzelhető el, ha Ano Englianoszba kell hajtani (30, ill. 75 km.). Ugyanez a helyzet ennek a történetnek egy másik elemével: amikor az élisiek a királyság határán fekvő Thryoessát támadják meg, Athéné figyelmeztetésére Nestór legjobb harcosaival az éjszaka folyamán harcokcsival előremegy, és Thryoessánál bevárja a gyalogos népet. Ennek a műveletnek csak akkor van értelme, ha Pylos és az Alpheios folyó mellett fekvő város között nincs jelentősebb távolság; a 60 km-re fekvő Ano Englianostól ez az út harcokcsin rövid idő alatt nem tehető meg. Ezzel szemben az Odysseia adatai alapján nem kételkedhetünk a messéniai Pylos azonosításában. A Télemachiában Télemachos Pylosból két nap alatt jut Meneláoszhoz, közben megpihen Phéraitban. Ezt az utat csak a blegenai ásatásokból ismert palotából tudjuk elképzelni: hogy Télemachos Kakovatosból jusson ide, ahhoz egészen új helyre kellene lokalizálnunk Phérait.<sup>15</sup> Az valóban a költői szabadság számájára írható, ha a Meneláostól visszatérő Télemachos sietve hajóra száll, nehogy a palotájában tartózkodó Nestór tovább marasztalja: az aligha szól Kakovatos mellett, hogy az pár kilométerrel közelebb van a tengerhez, mint Ano Englianosz.

Figyelembe kell vennünk azt is, hogy az Ilias-elbeszélés egyes elemei a messéniai Pylos felé mutatnak: nehéz ugyanis Thryoessát mint a királyság hatásárán fekvő, *ρεάτη* megjelölésű várost Nestór birodalmába beilleszteni, ha Kakovatos a főváros. Az elbeszélés egyes valószínűtlen elemei (Nestór egészen Élis határáig kergeti az élisieket stb.) bizonyítják, hogy a torzulás különböző lehetőségeivel is számolnunk kell.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> MEYER, 1959, 2137. skk. és 2517. skk.; MEYER, 1957 a, 81. skk.; Az antik hagyományra vö. KIECHLE, 1960, 1. skk.; Az Ilias Nestór-elbeszélésére: BÖLTE, 1934, 320. skk.; WADE-GERY, 1948, 115. skk.; JACHMANN, 1958, 53. skk.; HILLER, 1972, 126 skk.

<sup>15</sup> MEYER, 1957b, 81. skk.

<sup>16</sup> BÖLTE, 1934, 338.

Mindezek mellett is kétségtelen azonban, hogy Pylos messéniai lokalizálása az Ilias adataival nehezen egyeztethető össze.<sup>17</sup>

Az Ilias és Odysseia Nestórra és Pylosra vonatkozó eddig említett adatain kívül igen fontos még a Ilias hajókatálógusa (a II. ének 494—759. sorai), mely a Trója ellen induló görög vezéreket és a fennhatóságuk alá tartozó területeket sorolja fel. A katalógus pylosi szakaszának első városa maga *Pylos*.<sup>18</sup>

A következő város *Aréné*, mely STRABÓN szerint a történeti időkben már nem létezett (8. 346), és amelyet általában Samikkal azonosítanak. Az Anigros, mely Samikon mellett ömlik a tengerbe, azonos a fentebb idézett Nestór-elbeszélés (XI. 722) Minyéios potamosával (mely Aréné mellett van). Egyébként ez az elhelyezés jól beleillik abba a keretbe, amelyről a Nestór elbeszélés szól: a harcikocsival előresiető pylosiak Aréné mellett gyülekeznek az élisiek támadásának elhárítására. Nem meglepő, hogy ezen a helyen DÖRPFELD után<sup>19</sup> YALOURIS a már említett közép-helladikus kortól a késő-helladikusig tartó temetkezést tárta fel. Így jogosultnak tűnik a modern kutatók véleménye, hogy Aréné a Klidhinél feltárt lelőhelyel azonos.<sup>20</sup>

Thryon lokalizálását az segíti elő, hogy a katalógusban leírása *Ἀλφειοῖο πόρον*. Így az Alpheios mentén kellett feküdnie. Nagyon valószínű, hogy azonos a fentebb említett Thryoessával (az Iliasban megjelölése *Θρυόεσσα πόλις . . . τηλοῦ ἐπ' Ἀλφειῶ*), amelynek még fekvéséről is hallunk: *αἰπεῖα κολώνη*. DÖRPFELD és BÖLTE — mivel az Alpheios Homéros szerint pylosi földön folyik keresztül — Thryont az Alpheiosztól északra keresik.<sup>21</sup> STRABÓN további útmutatásai alapján helyesebb azonban megközelítőleg az Epitalion helység mellett keresnünk Ayios Georgios Thryont,<sup>22</sup> ahol újabb ásatások során mykénéi kori temetőt tártak fel.<sup>23</sup>

*Aipy* lokalizálásával már maga STRABÓN (8. 349) sem volt tisztában. Még az sem bizonyos, hogy az *εἴκτιτον* szót tekinthetjük-e epithetonnak, vagy Eykttiton volt a városnév és *αἰπύ* a jelzője.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Ezt az eltérést többféleképpen magyarázhatjuk. Lehetséges, hogy Nestór harcai-  
nak színhelye birodalma mykénéi kori kiterjedésének emléke (a tulajdonképpeni  
Pylos áthelyezésével), vö. PALMER, 1965, 82; arra is gondolhatunk, hogy az eredeti  
Nestór-elbeszélésben még nem volt pontos lokalizálás, az csak a későbbi beillesztés  
során került a történetbe, vö. KIECHLE, 1960, 17.

<sup>18</sup> A hajókatálógusra általában, ill. annak pylosi adataira vö. ALLEN, 1921 (P: 77.  
skk.); JACOBY, 1932, 572 skk.; BURR, 1944, 58. kk.; HUXLEY, 1956, 19. skk.; HOPE  
SIMPSON—LAZENBY, 1970 (P: 82. skk.). HILLER, 1972, 207.

<sup>19</sup> DÖRPFELD, 1913, 112. skk.

<sup>20</sup> BÖLTE, 1934, 322, 324, 326. sk.; BURR, 1944, 65; YALOURIS, 1965, 185. sk.;  
HOPE SIMPSON—LAZENBY, 1970, 83.

<sup>21</sup> DÖRPFELD, 1913, 115; BÖLTE, 1934, 328; BURR, 1944, 65.

<sup>22</sup> MEYER, 1957 b, 60.

<sup>23</sup> Arch. Delt. 21, 171. sk.; 22, 210. kk.

<sup>24</sup> BÖLTE Aipyt Epitalionnal kívánta azonosítani, vö. BÖLTE, 1939, 194.

*Kyparisséeisszel* kapcsolatban úgy tűnik, hogy könnyű a történeti időkből ismert Kyparisszával azonosítani, annál is inkább, mert mind a város mellett, mind közvetlen környékén jelentős mykénéi leletek kerültek elő, és a helynek stratégiai fontossága volt.<sup>25</sup> STRABÓN (8. 349) azonban itt megkülönbözteti a homérosi Kyparisséeist, melyet a Néda folyó közelébe, Kyparissziától északabbra helyez, és a modern Kyparissziát. Ennek ellenére nincs kizárva az azonosítás lehetősége. Kyparisszia folyója ugyanis ugyanazt a nevet viseli, mint a homérosi város: ehhez még azt is hozzávehetjük, hogy PAUSANIAS (4. 36. 7) Kyparisszia nevét többes számban adja meg.<sup>26</sup>

*Amphigeneia* helyét STRABÓN (8. 349) nagyon pontosan megadja, és fekvését, akárcsak Kyparisséeisét, Makistiában, tehát ÉNy-Messéniában, a Hypsoeis folyó közelében jelöli ki, itt azonban nincs olyan helység, amit összefüggésbe tudnánk hozni a homérosi várossal. Más antik források (Steph. Byz. s. v. *Ἀμφιγένηια*) Ampheiával, egy Kelet-Messénia területén fekvő várossal azonosítják. Ha pusztán a régészeti leletekből indulunk ki, csábító lehetőség Mourithada azonosítása Amphigeneiával, hiszen az jelentős mykénéi erősség volt. Más azonban ezt az elgondolást nem támogatja.<sup>27</sup>

*Pteleon*nal kapcsolatban STRABÓN (8. 349) csak annyit említ, hogy a thessáliai Pteleon gyarmata, fekvésével azonban nem volt tisztában.

*Helos* elhelyezésére adataink ellentmondóak: STRABÓN (8. 350) az Alpheios környékére helyezi, amit csak az támogatna, hogy itt valóban jelentős mykénéi leletek kerültek elő. PLINIUS ezzel szemben Messénia délnyugati csücskére helyezi (Nat. hist. 4. 5. 15) Methoné és az Akritas-fok közé. A lineáris B táblák vizsgálata az utóbbit látszik igazolni.<sup>28</sup>

Könnyebb a helyzet *Dórionnal*. Ha PAUSANIAS leírását (4. 33. 6–7) megvizsgáljuk, ahogy Kyparisszia felé halad K-Messéniából, azt látjuk, hogy VALMIN meggyőzően azonosíthatta Malthit, a svéd ásatások során feltárt települést Dórionnal.<sup>29</sup> A Nestorra vonatkozó adatok után Dórionnal kapcsolatban említi a katalógus a thrák énekes, Thamyris balszerencsés sorsát. Thamyris elbizakodva úgy vélte, hogy a múzsákkal versenyre kelve is ő maradna a győztes, de a múzsák megvakították, és elfelejtette ének-tudományát. A katalógus szerint Thamyris Oichaliéből jött, s bár ez a hely a katalógus szerint Thessáliában van, akad arra is adatunk, hogy a messéniaiak később úgy tudták: volt területükön egy Oichalia nevű város. Ezt az adatot STRABÓN (8. 339, 850) támogatni látszik a tudósításával,

<sup>25</sup> BURR, 1944, 66.

<sup>26</sup> HOPE SIMPSON—LAZENBY 1970, 84.

<sup>27</sup> HOPE SIMPSON—LAZENBY, 1970, 84.

<sup>28</sup> PALMER, 1965, 34; 1963, 71, 157.

<sup>29</sup> VALMIN, 1938.

mely szerint Oichalié fejedelmének, Eurytosnak a fiával, Iphitosszal Messéniában találkozott Odysseus.

A lineáris B táblák megfejtése után a kutatás érthető érdeklődéssel fordult a helynevek felé. Mint tudjuk, a helynevek magának a megfejtésnek folyamatában is jelentős szerepet játszottak; a krétai dokumentumokon a jelentősebb krétai helyek közül Knóssos, Amnisos, Tyliossos, Lyktos neve olvasható.<sup>30</sup> Természetes, hogy ezek után a pylosi táblákon a nagyszámú helynevek is csábító alkalmat kínáltak az azonosításokra, csak hogy itt a helyzet sokkal bonyolultabb. Az etimologizálgatásokkal azonosított helynevek (tekintettel az olvasási szabályok többértelműségére és arra a körülményre, hogy egy-egy helynév többször is előfordul) kudarchoz vezettek.<sup>31</sup> Ezért hamarosan a táblák belső összefüggéseit feltáró kutatások kerültek előtérbe. Annyi bizonyos csak, hogy magának a palotának a neve pu-ro, tehát Pylos volt, minden mást olyan komplex elemzéssel lehet csak megállapítani, ami a táblákon említett helynevek kapcsolatait, sorrendjét veszi figyelembe. Így irányult a figyelem olyan helynevekre, amelyek egymáshoz viszonyítva állandó helyzetet foglalnak el egyes táblákon. Ez a felismerés megjelenik már VENTRIS és CHADWICK alapvető művében, tökéletesítése azonban elsősorban PALMER nevéhez fűződik.<sup>32</sup>

A legfontosabb felismerés az, hogy a Jn 829 tábla 16 városnevet tartalmaz e városok különböző tisztviselőinek juttatott bronz elosztásával. Az első kilenc név ugyanabban a sorrendben megismétlődik a Cn 608 és Vn 20 táblán, s részben rekonstruálható a Vn 19 táblán. A megmaradt hét — bár kevésbé állandó sorrendben — helyreállítható az On 300 és a Vn 493 tábla alapján. Újra találkozunk velük a Ma jelzésű táblákon, melyeken a palota számára történt beszolgáltatások vannak feljegyezve. Ezekből a tényekből arra kell következtetnünk, hogy ezek a legfontosabb adózó városok a pylosi birodalom területén.

Földrajzi elhelyezésüket most már az a további felismerés teszi lehetővé, hogy a Na-táblák (valamennyi a SA ideogrammal) összefoglaló, egyesítő tábláin, az Ng 316 és Ng 332 jelzésűn a *deweroaikoraija*, illetve *pera<sub>3</sub> koraija* szavak vezetik be a városok különböző csoportjait. Ugyanez a két szó a bevezetése az On 300 feliratnak, amely a *deweroaikoraija* megjelölés után kilenc várost, a *pera<sub>3</sub> koraija* után hét várost tartalmaz, s ezek azonosak a fentebb már említett legfontosabb adózó városokkal. Ma a kutatás teljesen egyetért abban, hogy a *dewero*- és a *pera<sub>3</sub>*- értelmezése: *δεῖγο* 'innenső' és

<sup>30</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 21. skk.

<sup>31</sup> KERSCHENSTEINER, 1956, 35. skk.

<sup>32</sup> VENTRIS—CHADWICK, 1956, 139. skk.; PALMER, 1965, 88. skk.; 1963, 65. skk. újabban HILLER, 1972, 11. skk.

πεγά 'túlsó'. Ebből következően az *aikora*-tól számítva, az *aikora*-t mint elválasztó helyet tekintve a pylosi birodalom két részre oszlott, mintegy két tartományra tagozódott: az Innenső tartományra és a Túlsó tartományra.<sup>33</sup>

Ezt az elgondolást támogatja a kilenc, illetőleg hét város etimológiai és topográfiai vizsgálata: a városok észak–déli elhelyezkedésére a pylosi birodalom védelmi rendszerét bemutató táblákból derül fény, s bár a legtöbb városnév nem azonosítható, egyesek lokalizálhatók, így pl. a kilenc város közül az első, *pija* Pheia vagy Pheai nyugat-élisi kikötőváros lehet, az utolsó (*rijo*) pedig a STRABÓNTól említett messéniai Rhión, a modern Koroni. Erre mutat az is, hogy Pakijana, amelynek a földbirtokrendszert taglaló táblák alapján szoros kapcsolata van Pylosszal, a kilenc város közepén helyet foglalva jól beleillik ebbe az elrendezésbe. Most lesz világos, hogy az *aikora* megjelölés valami olyan fontos földrajzi jelenségre utal, ami a két provinciát egymástól elválasztja. Rhión helyzetéből mint a kilenc város végpontjából kitűnőleg ilyen pont az Akritas-fok. Az Akritas-fok helyzetéből és a partvédelmi ún. *oka*-táblák (An-sorozat) elemzéséből az is világos, hogy a hét város a Messéniai-öböl nyugati oldalán keresendő, annál is inkább, mivel a legutolsó közöttük *eree* vagy *erei*, mely valószínűleg a katalógus Helos városával azonosítható, és ez a hely az Akritas-fok mellett fekszik.<sup>34</sup>

A bevezetésben azokat a nehézségeket hangsúlyoztuk, melyek az összehasonlítás útjában általában állanak, most mielőtt megkísérelnénk néhány következtetés levonását, emeljünk ki néhány speciális problémát. Az archeológia szempontjából rámutathatunk arra, hogy a terület már említett gyors — a mykénéi fejlődés szempontjából késői — felemelkedése szükségképpen bizonytalanná teszi a terület politikai összetartozására vonatkozó következtetéseket: az archeológia nem mutathatja meg, mikor és milyen hatást fejtett ki központi hatalom a terület egy-egy elszigetelt, független lokális fejedelemségére; hol ér véget egy-egy adott korszakban Nestórnak és őseinek befolyása, mi a kapcsolatuk a környező területekkel (amelyek régészetileg sokkal kevésbé feltártak, s amelyeken éppen az uralkodó palotája ismeretlen mindmáig); ha ezeket az adatokat, melyek legfeljebb fél évszázados pontossággal datálnak egy-egy korszakot, összehasonlítjuk az írásos emlékekkel, amelyek viszont egyetlen évnek, a palota legutolsó évének, a katasztrófát közvetlenül megelőző időszaknak a dokumentumai,

<sup>33</sup> PALMER, 1963, 65. skk.

<sup>34</sup> PALMER kísérlete, hogy a lineáris B táblák *apu*<sub>2</sub> helynevét Aipyvel, *kupariso*-t Kyparisszával hozza kapcsolatba, nem fogadható el, vö. PALMER, 1965, 92. sk.; 1963, 71. skk.

akkor az e korszakra jellemző gyors változások pontosan aligha ragadhatók meg. A tévedés lehetőségét csak növeli, hogy nem egy időszakból származó adatok összevetését kell megkísérelnünk. Az agyagtáblák oldaláról vegyük ehhez hozzá, hogy a lineáris B dokumentumok eltérőleg a keleti archívumok anyagától politikai természetű feljegyzéseket egyáltalán nem tartalmaznak, s éppen ezért más célra készült adó- és személylisták közül kell kiolvasnunk azt, ami az agyagtáblák készítőit nem érdekelte. Emellett még az is kérdéses, mennyire teljes a ránk maradt archívum, nem semmisültek-e meg fontos dokumentumok.<sup>35</sup>

Az eposz — hangsúlyozzuk még egyszer — a legkülönbébb elemeket tartalmazza különböző korokból: egyáltalán nem világos pl. az sem, hogy a „politikai” adatok szempontjából legfontosabb katalógus milyen korszak elemeit egyesíti magában.

Az összevetésből annyi világos, hogy Nestór birodalmának kiterjedését a lineáris B táblák a katalógustól és más homérosi adatoktól eltérően adják meg. Bár egyes adatok azt mutatják, hogy a Messéniai-öböl nyugati részének van köze Nestórhoz, Homéros kifejezetten nem említi Nestór királyságához tartozóként. Ennek az eltérésnek két oka is lehet. Mivel nem állapítható meg pontosan sem a katalógus, sem a homérosi költemények keletkezési ideje, feltehető, hogy a pylosi táblák és a költemények nem ugyanannak a korszaknak a fejlődését rögzítik. STRABÓN tudni véli (8. 359), hogy Spárta a trójai háború után meggyengült, és a Neleidák elfoglalták a Messéniai-öböl mentén fekvő területeket; ez a megállapítás jól beleillene a történeti kontextusba, hiszen Trója pusztulása nemcsak a mondában, hanem régészetileg is megelőzi Pylos pusztulását. A katalógus tehát még a trójai háború előtti állapotot rögzíti, amikor Nestór hatalma kisebb területre terjed ki.<sup>36</sup>

Lehetséges, hogy STRABÓN adata nem megbízható. DIODÓROS egy helye alapján (15. 66. 2) fordított fejlődésre is gondolhatunk, eszerint a Neleidák hatalma a trójai háború után hanyatlott; ebben az esetben a katalógus a fejlődés ezen szakaszának a megörökítése lenne. Az is lehetséges, hogy az inkonzisztenciák abból származnak, hogy a palota pusztulása után a pylosi királyság emléket azok a menekültek őrizték meg, akik Athénbe vagy Kolophónba jutottak. Nem meglepő, ha Pylos várának emléke ilyen körülmények között is megmaradt, de a bonyolult provinciarendszer, melyet a központi hatalom dolgozott ki, a feledés homályába merült.

Más helynevekkel ugyancsak hasonló a helyzet: viszonylag kevés helynév esik egybe a régészettől feltártak közül a katalógusból vagy a pylosi táblák-

<sup>35</sup> HOPE SIMPSON, 1957, 231. skk.

<sup>36</sup> HOPE SIMPSON—LAZENBY, 1970, 169.

ból megismertekkel: ha nagyon szigorúan vesszük, csak Nestór székhelye, Pylos az, amelyet megnyugtatóan azonosíthatunk mindhárom forrásunkban; Dóron-Malthinak nincs megfelelő név a táblákon, rijo-Rhion (Koroni) pedig nem szerepel a katalógusban. Ugyanakkor nem tudjuk, mi volt a neve pl. a Mouriathadánál talált kis fejedelmi székhelynek vagy a peristeriai temetkezési leleteknek. Tehát az a helynévrendszer, amelyet a táblák mutatnak, nem egyeztethető össze sem a homérosi eposzokból, sem a későbbi Görögországból ismert rendszerrel.<sup>37</sup>

Mégsem lenne helyes ennek alapján kétségbe vonni, hogy a mykénéi kor emlékei kerültek át Nestór birodalmára vonatkozóan a homérosi költeményekbe. A régészeti kutatás ugyanis megmutatta, hogy a települések egész sorát a mykénéi kor után nem lakták, ezeknek az emléke tehát másként nem maradhatott volna fenn, csak akkor, ha nevük még a mykénéi korból hagyományozódott át; érvényes ez Dóronra és Pylosra egyaránt, de ha a mykénéi Görögország más tájaira tekintünk, hasonló hely még több is akad, ilyen pl. Boiótiában Eutrésis és Hyrié, Phókisban Krisa stb.<sup>38</sup>

Ugyanez a helyzet — mint LENCMAN helyesen hangsúlyozza — a mykénéi és a homérosi *oikosok* összevetésével. Az eposzban nincs semmi nyoma a centralizált bürokráciáknak, de az is igaz, hogy Homéros sem láthatott olyan oikost, mint amilyen pl. Odysseusé, amelyben a rabszolgamunkát nemcsak a háztartásban, hanem a gazdaság főágában, az állattartásban is hasznosítják.<sup>39</sup>

Sajátos, hogy éppen Nestór oikosának homérosi leírása tükrözheti leginkább Homéros saját korának viszonyait: Nestórnak nincs rabszolgája, nem rabszolgánők fürösztik meg a hosszú úttól fáradt Télemachost, hanem Nestór leánya, és minden más tekintetben is szabad emberek látják el a rabszolgák funkcióit.<sup>40</sup> A helynevek kérdése tehát csak az eposz egyéb problémáinak figyelembevételével oldható meg.

Megfontolandó, milyen forrásokból jutottak a homérosi költeményekbe azok a helynevek, amelyekről később semmit sem tudnak. Ezeknek a településeknek az emléke, jóllehet maguk a települések nyomtalanul elpusztultak a mykénéi korszak végét lezáró katasztrófában, fennmaradt; sokkal kevésbé kielégítő magyarázat lenne a költői fantázia szabad csapongásaként interpretálni őket.

Szembe kell néznünk azzal a kérdéssel is, miért nem említene a homérosi költemények számos olyan helyet, melyek előfordulnak a pylosi táblákon,

<sup>37</sup> BÖLTE a Nestór-elbeszélés kialakulásában három fázist különböztet meg, vö. BÖLTE, 1934, 343. skk.

<sup>38</sup> HOPE SIMSPON—LAZENBY, 27. skk.

<sup>39</sup> LENCMAN, 1966, 281. skk.

<sup>40</sup> LENCMAN, 1966, 282. skk.



vagy megtalálhatók a későbbi Görögországban. Mindkét problémára az lehet a megoldás, hogy ezeknek a helyeknek a neve megváltozott a későbbi korok folyamán; a sötét-korszakban, a mykénéi társadalmi és politikai rendszer szétesése után ezek a változások könnyen megérthetők, másrészt nem felejthetjük el, hogy a táblákon szereplő egyes nevek valószínűleg az adminisztrációtól létrehozott területi egységek elnevezései, melyeknek léte szorosan egybe volt kapcsolva az írásos rendszerrel.

Ennyit a dolog negatív oldaláról. A pozitív oldalon áll, hogy a megszorítások és az összevetések annyi akadálya után még mindig találunk néhány jelentős egyezést egyrészt az archeológia és Homéros, másrészt a táblák és a költemények, illetve az archeológiai leletek és a táblák között. Sikerült azonosítani legalább három helynevet a lineáris B táblák idevonatkozó adatai közül, a katalógus adatainak is több, mint a fele egyezést mutat a földrajzilag ismert Görögországgal. Talán nem véletlen, hogy a régészeti kutatások során feltárt települések száma nagyjából megegyezik a lineáris B táblákon található helynevek számával, természetesen mind a két oldalon gyarapodással lehet számolni.<sup>41</sup>

A kérdés tanulmányozásából leszűrhető legfontosabb tanulság az, hogy a homérosi költemények földrajzi adatai részben a mykénéi Görögország viszonyait tükrözik. Ez a megállapítás ellentétben van azzal a felfogással, mely szerint a homérosi költemények alapjául szolgáló hagyomány csak a mykénéi kor után, a korai vaskorban kezdett kifermálódni.<sup>42</sup> Rámutathatunk arra, ha a földrajzi adatok (és velük együtt a politikai rendszerre vonatkozó egyes emlékek) átkerülhettek a homérosi énekekbe, akkor a költői elemek is túlélhették a századokat, amelyek a mykénéi kor után következtek.

<sup>41</sup> McDONALD—HOPE SIMPSON, 1961, 221. skk.

<sup>42</sup> CHADWICK, 1969, 7. skk.; FINLEY, 1956, 168. skk.

*Imre Tegyey*

NESTOR'S MYCENAEAN AND HOMERIC REALM

The study contributes to the question of the historical background of the Homeric epic poems by the examination of Nestor's realm. The linear B-tablets having been deciphered, it is now possible to compare the archeological finds and written documents with the epic poems. Although the data deriving from these three sources do not correspond with each other in all the cases, it is doubtless that a great number of Mycenaean elements of geographical and political character were adopted in the Homeric poems.

# IRODALOM

- ALLEN, T. W.  
1921 *The Homeric Catalogue of Ships*. Oxford.
- ANDRONIKOS, M.  
1968 *Totenkult.* (In: Matz, F.—Buchholz, H. G. 1967.) Göttingen.
- BLEGEN, C.—RAWSON, M.  
1966 *The Palace of Nestor at Pylos in Messenia I*. Cincinnati.
- BÖLTE, F.  
1934 *Ein pylisches Epos*. Rheinisches Museum 83.  
1939 „Triphylia”. RE 2. R. 13. Halbband.
- BURR, V.  
1944 *Νεῶν κατάλογος. Untersuchungen zum homerischen Schiffskatalog*. Klio Beiheft 49.
- CHADWICK, J.  
1963 *The Two Provinces of Pylos*. Minos 7.  
1969 *Aegean History 1500–1200 B. C.* Studii Clasice 11.  
1972 *The Geography of the Pylian Kingdom*. BICS 19.
- CHOREMIS, A.  
1968 *Athens Annals of Archaeology* 1.
- DÖRPFELD, W.  
1913 *Alt-Pylos*. Ath. Mitt. 38.
- FINLEY, M. I.  
1956 *The World of Odysseus*. London.
- GIOVANNINI, A.  
1969 *Étude historique sur les origines du catalogue des vaisseaux*. Bern.
- HILLER, S.  
1972 *Zur Geographie des Reiches um Pylos nach den mykenischen und homerischen Texten*. St. Öst. Ak. d. Wiss. Phil. — hist. Kl. 278.
- HOPE SIMPSON, R.  
1957 *Identifying a Mycenaean State*. Ann. of the British School at Athens 52.
- HOPE-SIMPSON, R.—LAZENBY, J. R.  
1970 *The Catalogue of Ships in Homer's Iliad*. Oxford.
- HUXLEY, G.  
1956 *Mycenaean Decline and the Homeric Catalogue of Ships*. BICS 3.
- JACHMANN, G.  
1958 *Der homerische Schiffskatalog und die Ilias*. Köln—Opladen.
- JACOBY, F.  
1932 *Die Einschaltung des Schiffskatalogs in die Ilias*. Sber. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Berlin.
- KIECHLE, F.  
1960 *Pylos und der pylische Raum in der antiken Tradition*. Historia 9.
- KIRK, G. S.  
1962 *The Songs of Homer*. Cambridge.  
1964 *The Homeric Poems as History*. (In: CAH I—II<sup>2</sup>: 22.) Cambridge.
- KERSCHENSTEINER, J.  
1956 *Pylostafeln und homerischer Schiffskatalog*. Münchener Studien z. Sprachwiss. 9.
- LENCMAN, Ja. A.  
1966 *Die Sklaverei im mykenischen und homerischen Griechenland*. Wiesbaden.
- LORIMER, H. L.  
1950 *Homer and the Monuments*. London.
- MARINATOS, S.  
1961 *Die messenischen Grabungen und das Problem des homerischen Pylos*. Anz. d. Öst. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 98.  
1964 *Ergon tés Archaialogikés Etai-reias*. Athén.  
1965 *Ergon tés Archaialogikés Etai-reias*. Athén.
- MATZ, F.—BUCHHOLZ, H. G. (ed.)  
1967 *Archaeologia Homerica*. Göttingen.

- McDONALD, W. A.  
 1964 *The Rediscovery of Mycenaean Civilization*. Bloomington—London.
- McDONALD, W. A.—HOPE SIMPSON, R.  
 1961 *Prehistoric Habitation in Southwestern Peloponnese*. AJA 65.  
 1964 AJA 68.  
 1969 AJA 73.
- MEYER, E.  
 1957a *Arkadisches*. Museum Helveticum 14.  
 1957b *Neue Peloponnesische Wanderungen*. Bern.  
 1959 „Pylos.” RE 2. R. 23. Halbband.
- PAGE, D.  
 1963 *History and the Homeric Iliad*. Berkeley—Los Angeles.
- PALMER, L. R.  
 1963 *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford.  
 1965 *Mycenaeans and Minoans*. London. 2. kiadás.
- SANDULESCU, C.  
 1969 *Recherches sur la valeur littéraire du catalogue des vaisseaux*. Acta Ant. Hung. 17.
- TEGYEY Imre  
 1967 *Some Problems of the Political History of SW Peloponnese in the Late Helladic Age*. Acta Class. Debr. 3.
- VALMIN, M. N.  
 1938 *The Swedish Messenia Expedition*. Lund.
- VENTRIS, M.—CHADWICK, J.  
 1956 *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge.
- VERMEULE, E.  
 1964 *Greece in the Bronze Age*. Chicago.
- WACE, A. J. B.—STUBBINGS, F. H. (ed.)  
 1962 *A Companion to Homer*. London.
- WADE-GERY, H. T.  
 1948 *What Happened to Pylos?* AJA 52.
- WEBSTER, T. B. L.  
 1958 *From Mycenae to Homer*. London.
- YALOURIS,  
 1965 *Archaiologion Deltion*. 20.



## HÁRMASSÁGOK A HOMÉROSI DÉMÉTÉR-HIMNUSZBAN

A himnusz mint műfaj nem tartozik az epikus alkotások közé. Hogy a homérosi Démétér-himnuszt mégis epikus műként tárgyaljuk, az a himnusz-megjelölés helytálló voltában való kételkedésünket jelzi. Anélkül, hogy kitérnénk annak tárgyalására, milyen megjelöléseket alkalmaztak az antikvitásban a homérosi himnuszokra, ALLEN – HALLIDAY – SIKES kitűnő összefoglaló elemzése alapján megállapodhatunk abban, hogy a *προοίμιον*-nak vagy *ῥυμοί*-nak nevezett művek nem egységesek, tartalomban és terjedelemben egyaránt különböznek egymástól. Míg a rövidebbekre általánosan elfogadott az az ókor óta élő hagyomány, mely szerint azért nevezik őket prooimionnak, mert a homérosi eposzok valamelyikének egy témáját adják elő rhapsódos módra, a hosszabb himnuszok egy részét szintén antik hagyományok alapján költői versenyek versenydarabjának tartják. Ez esetben a prooimion megjelölés jelentésváltozással már egy önállósult műfaj neveként élve tovább. A Démétér-himnuszt terjedelme miatt nem tartjuk eposzi éneket bevezető rhapsódikus előadási darabnak. Elemzésünk célja éppen az, hogy végigkísérve cselekményét és szerkezeti elemeit, választ kapjunk arra a kérdésre, vajon epikusnak nevezhető-e a himnusz megjelöléssel a lírához közelített, A. LESKY által „szubepikusnak” meghatározott költemény, milyen jelentésben áll a „homérosi” jelző a műfaj neve előtt, és mi volt a mű rendeltetése.

A költemény főszereplője az elrabolt leányát fájdalmasan kereső istenanya, Démétér. Bár mind a prológus, mind az epilógus lányával együtt említi meg, a költemény antik forrásokban is hagyományozott címe és a himnuszköltő ígérete (*αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς*) egyértelműen jelzi, hogy a történetet passzívan átélő leány mellett ő a történet cselekvő főszereplője. A költemény szerkezete is Démétér cselekvésmenetének megfelelően tagolódik: a 3 soros expozíció után mindössze 36 sort vesz igénybe a Démétér távollétében történő leányrablás, ezután Démétér bolyongása következik: találkozása Hekatével és a Nappal (40–89. sor); el-

távolodása az istenektől, eleusisi tartózkodása és Démophoón dajkajaként teljesített szolgálata Keleos házában; szakítása az emberekkel is (90 – 274. sor); a természet és a termények pusztulását hozó bosszúja, haragjának Zeus határozatával (Persephoné az év 2/3 részét vele töltheti) történő kiengesztelése, anya és leány egyesülése Hekaté társaságában (302 – 368. sor); majd Eleusist és az egész földet boldoggá és gazdaggá tevő hatalmának, bőkezűségének a költemény epikus menetét túlszárnyaló himnikus dicsérete az epilógusban (465 – 495. sor). Már a szüksézáván felvázolt cselekményrajz maga számos problémát kínál.

1. Az istennő, lánya elvesztése feletti bánatában, miért csak eleusisi tartózkodása után ítéli pusztulásra az emberek termését, holott nem Keleos és házanépe, hanem egy isten ragadta el a lányt?
2. Zeus miért csak az eleusisi tartózkodást követő pusztításra adja vissza Persephonét? Talán sikeres zsarolási kísérlet történt?
3. Honnan tudja a leányának örvendő Démétér, hogy a leánynak vissza kell mennie, és éppen az év egy harmadára, mielőtt bárki mondta volna neki? Miért egyezik bele az osztzkodásba ellenvetés nélkül az anya és a leány?
4. Miért 2 : 1 és nem 1 : 1 az osztásarány, ha ketten osztóznak, az anya és a férj?  
És végül,
5. miért kíséri a visszatérés után örökké Persephonét Hekaté, holott a cselekményben — bár jóindulatot tanúsít — nem vesz lényegesen részt?

Összegezve: mi történt Eleusisban, ami elősegítette a megoldást? Miért kellett Démétérnek Zeus határozata elleni lázadásból az emberek közé mennie, és mi bírta rá végül a határozat elfogadására?

Démétér eleusisi tartózkodásának elemzésével minden kérdésünkre választ kapunk. Miután az istennő Hekatéval együtt a Naptól megtudta, hogy leányát Zeus parancsára Hádés elrabolta, bánatában eltávozik az istenek közül, és az emberek közelségét keresi. Öregasszonynak öltözve Keleos király házában Démophoón dajkája lesz. Közben Démétér elmondja, hogy a neve Dós, kalózok rabolták el szülővárosából, Krétából; tengeren vitték sokáig, megszökött, és most munkát keres. Metaneira úrnő előtt feltűnően szerényen viselkedik: ételt, bort, díszes széket nem fogad el, csupán különleges italkeveréket kér. Megígéri, hogy Démophoónt minden dajkánál jobban fogja nevelni, ezt úgy hajtja végre, hogy nem emberi táplálékot ad neki, és éjszakánként titokban tűzbe mártja. Metaneira meglesi, és rémületében felkiáltva elárulja jelenlétét. Démétér haragjában megismerteti magát, és bevallja, hogy Metaneira megghiúsította szándékát: Démophoónt istenné

akarta tenni. Miután egész Eleusist boldogtalannak nevezte, isteni alakját felöltve távozik. Keleos népe hiába építi meg neki a kívánt szentélyt, terményelapasztó bosszúját nem tudja kiengesztelni.

A tudomány az elbeszélésben az eleusisi misztériumok aitiononját látja.<sup>1</sup> Minthogy a misztériumok belső titkait halálos bűn volt elárulni (Pausanias szerint aki elmeséli a titkot, meghal: X. 32, 17); az írásbeli adatok csupán az előkészületekre vonatkoznak, s NILSSON<sup>2</sup> megfigyelése szerint a képi ábrázolások is csak a mystések előkészületeit mutatják. Már a mystések nevét, készülését a mystérionra, a *μύησις*-t is elrejtőzésként értelmezi KERÉNYI,<sup>3</sup> s a kultusz zárt, rejtőzködő voltát a beavatási kötelezettségek is hangsúlyozzák. A Boédromion-hónap 16-ától 20-ig tartó szertartássorozat előfeltétele az agraiai kis beavatás volt, az eleusisi misztériumokba való beavatáshoz legalább két eleusisi út volt szükséges. Az agraiai beavatást követte a megtisztulást célzó 9 napos böjt és hallgatás, majd a beavatás következő fokozata az istennővel való azonosulás volt. Az azonosulás mozzanatában ALEXANDRIAI KELEMEN<sup>4</sup> sokat vitatott adata alapján szerepel a *κυκεών*-ból ivás, és egy bizonyos tárgy kivétele és visszatétele a *κίστη*-be. Hogy a ládából kihúzott tárgy szexuális szimbólum, abban a kutatók többsége egyetért,<sup>5</sup> s bár arról még nem dőlt el a vita, hogy férfi vagy női szimbólum-e, az bizonyos, hogy jelképes használatával a mystés (KERÉNYI szerint) Démétérrel vagy (KÖRTE szerint) Koréval azonosult. A kykeónból ivást FARNELL<sup>6</sup> kivételével az istenséggel való kommunió aktusának gondolják, ez képezte az initiatio csúcspontját, s ezt követte a Boédromion 20-i igazi misztérium.

Démétér megérkezése Eleusisba és viselkedése első bemutatkozásakor Keleos házában tartalmazzák a beavatás eddig említett mozzanatait. Keleos leányait követve: *ἡ δ' αὖ ὀπισθε φίλον τετιμένη ἦτορ/στεῖχε κατὰ κοῖτην κεκαλυμμένη* (182. sor) ugyanúgy elrejtőzött, mint a képi ábrázolásokon eltakart fejű mystések. Szerényen önmegtartóztató, hallgat, böjttől (a böjt motívumát KALLIMAKHOS is feldolgozza), nem ül le a díszes székre, csak a *πηκτὸν ἔδος*-ra. Ennek a mozzanatnak ősi-rituális színezetét ÁBEL Jenő<sup>7</sup> úgy magyarázza, hogy a durván megmunkált széken ülő istennő képének előzménye egy xoanon volna, s a motívum a hitelesség fokozásáért került a himnuszba. Így a himnuszbeli kép, melynek szerepe, hogy az isten-

<sup>1</sup> DEICHGRÄBER, K., 1950, passim.

<sup>2</sup> NILSSON, M. P., 1942, 213.

<sup>3</sup> KERÉNYI Károly, 1941. 54.

<sup>4</sup> CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protreptikos* 18.

<sup>5</sup> KÖRTE, A. 1915, 121–123; OTTO, W. F. 1939. 97; NILSSON, M. P. 1942, 210.

<sup>6</sup> FARNELL, L. R., 1896, 3. köt., 195.

<sup>7</sup> ÁBEL Jenő, 1886, 47.



nőt tudatosan a beavatás szertartása közben ábrázolja, sajátos közvetítő közegen keresztül érintkezik a valóságos rítussal. Ez utóbbit merevíti képpé az említett xoanon, melynek cselekménnyé alakításával a himnuszbeli rítus erősen hasonlóná vált a valóságos szertartáshoz. DEICHGRÄBER<sup>8</sup> biztos adatok birtokában állítja, hogy a mystések is διὸς κωιδιόν-nal fedett széken ültek. Nem jelentőség nélküli mozzanat a himnuszban, hogy a rituális széktakaró gyapjút az az Iambé teszi Démétér elé, akinek gúnyolódó-tréfálkozó megjegyzéseire hagy fel Démétér a böjttel és a hallgatással. Úgy tűnik, Keleos földi házában Iambé az egyetlen beavatott: κέδν' εἰδὺῖα jelzője éppúgy utal a jelzővel szintén gyakran megszólított Démétérrel való mély kapcsolatára, mint Démétér ἀγέλαστος állapotának megszüntetése. A himnusz az obszcén gúnyolódást eufemisztikusan körülíró πολλὰ παρασκώπτουσα kifejezéssel céloz az Eleusisben γεφύρισιμος-nak, az athéni Thesmophorián αἰσχρολογία-nak nevezett szokásra, mely gyakori velejárója a termékenységekultuszoknak. Az ἀγέλαστος állapotathatározóban ÁBEL<sup>9</sup> szerint célzás rejlik az ἀγέλαστος πέτρα-ra, az Iambéval találkozás rituális színhelyére. A himnusz szövege és a valós rítus itt megint több ponton érintkezik: a himnuszbeli ἀγέλαστος állapot a hasonló nevű kő allúziója, s valóságban és költészetben egyaránt Iambé alakja társul a képzethez. Hogy a kő valóban egyik helyszíne a Korét keresés rítusának, azt PAUSANIAS (I. 43, 2.) is megerősíti: szerinte a követ Ἀνακλήθρα-nak vagy Ἀνακληθρίς-nek is hívták. További érintkezés, hogy az elnevezés feltehetőleg kapcsolatban áll azzal az ἀνακαλεῖν igével, mellyel W. F. OTTO<sup>10</sup> szerint a hierophantés felhívja Persephonét az alvilágból. — A böjtöt megszakító Démétér nem fogad el bort, csupán lisztből, vízből és mentából álló keveréket. A bor nélküli áldozatok NILSSON<sup>11</sup> szerint a khthónikus istenségeknél általánosak: egy ősi, a szőlő termelése előtti állapot rítusait őrzik; az eleusisi misztériumokban egyébként sem szerepeltek önkívületet előidéző cselekmények és eszközök. *A beavatás minden lényeges elemét feldolgozza tehát aitionként a himnusz.* Másként áll a helyzet magával a Boédromion 20-i szertartássorozattal, melynek három, sorrendben szigorúan meghatározott, fő része volt: az első a δρωμενον (v. δρασημοσύνη), melynek szintén három eleme volt a keresés, a ἱερὸς γάμος, valamint a születés. Megjelenítésük nem dramatikus formában történt, hanem pantomimikus tánccal. Ebben a cselekményben még a mytések is részt vettek. NOACK<sup>12</sup> nyomán legutóbb

<sup>8</sup> DEICHGRÄBER, K., 1950. 519.

<sup>9</sup> ÁBEL Jenő, 1886, 47.

<sup>10</sup> OTTO, W. F. 1939, 105.

<sup>11</sup> NILSSON, M. P., 1906, 135.

<sup>12</sup> NOACK, F., 1927, 21.

MYLONAS<sup>13</sup> elemezte, hogy a drómenonnak ez a része még a nyitott aulában folyt le. A keresés közben égő fáklyákkal rohantak végig a szent körzeten. A szertartás második része volt a *λεγόμενον*; a gyermek megszületésének bejelentése. Ezt már csak a hierophantés végezte el, a zárt teletérion ajtajában. Végül a *δεικνόμενον*, a felmutatás, az *εποπτεία*, a látvány élménye, a legnagyobb misztérium (melyet NILSSON és KERÉNYI elemzett a levágott kalász felmutatásaként) a teletérion belsejében történt, az elkülönített, kicsiny anaktoronban. A drómenon, legomenon, deiknymenon fokozó értékű rituális hármasságát előlegezi a drómenon belső hármas tagolása: a keresés, a nász és a születés. A misztérium cselekményeiből az eleusisi epizódban — ellentétben a beavatás pontos megfelelésével — egyet sem találunk: a himnusz egészében viszont, s így a cselekmény *isten szférájába áthelyezve*, közülük kettő világosan felismerhető: fáklyával a kezében jelenik meg Déó a 48., Hekaté az 52. és mindketten (a *δαδούχος* — funkció közösségében azonosulva) a 61. sorban. (A *δαδονχία* szokását a himnuszt kommentáló ALLEN — HALLIDAY — SIKES<sup>14</sup> mágikus-mimetikus rítusnak tartja, melynek célja a meleg és a fény növekedésének segítése; s ez a nézet valószínűbbnek tűnik, mint W. F. OTTÓÉ,<sup>15</sup> aki szerint a fáklyák a tudás fényétől megvilágosodó szent éjszaka világosságának szimbólumai.) A szent drómenon másik cselekménye, a hieros gamos is lejátszódik a himnusz *isten szférájában*, hiszen az elrabolt lányt nászra vitte magával Hádés. Úgy tűnik, a himnuszköltő, mint beavatott, megtartotta a hallgatás tilalmát: a korabeli olvasók számára világosan aitionként értelmezhető — és propagandisztikusan annak is szánt — eleusisi tartózkodás epizódja csak az elmondható initiációkat írta bele, a *szent cselekmény részeit az istenek cselekedetei közé rejtette*. A harmadik motívumra, a születésre, még visszatérünk.

Ha felismerhetően és kimondottan nem is, de elrejtve és ravaszul átdolgozva mégis bekerült a *δρώμενα* — *λεγόμενα* — *δεικνόμενα* hármassága az eleusisi jelenetbe, melynek szerkezetét még egyszer szemügyre kell vennünk, hogy minden rejtett célzása előbukkanjon. Démétér öregasszonynak öltözik, Keleos lányai *γοῆν* vocativussal szólítják meg: külsőre éppen olyan, mint egy öregasszony. Kérdésükre kitalált történetet mond el: Dós néven született Krétában, onnan elrabolták, tengeren hurcolták, hogy erőszakosan férjhez adják, de megszökött, és most itt keres szolgálatot. A legidősebb Keleos lány feleletéből kiderül, hogy történetét elhitték, emberi sorsán szánakoznak, és jövőjét Eleusisban biztosnak látják, mert *ὅτι γὰρ θεοεικέλος ἔσσι* (159. sor), Démétér isteni voltát tehát az álöltözet és az áltörténet

<sup>13</sup> MYLONAS, G. E., 1961, *passim*.

<sup>14</sup> ALLEN, T. W. — HALLIDAY, W. R. — SIKES, E. E., 1963, 112.

<sup>15</sup> OTTO, W. F., 1939, 99.

elfogadása után is öntudatlanul észreveszik. A jelenet fokozottan ismétlődik meg a Metaneirával való találkozáskor, ahol Démétér *ὁρᾷ ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσὶ καὶ ῥά μελάθρου/κῶρε κάρη, πληθεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο* (188 – 189. sor). Metaneira teljes tisztelettel és félelemmel fogadta tehát, az istennő pedig szerepjátszását folytatva önmegtartóztató, szerény és bőjtölő asszonyként mutatkozik be. Ezután Démétér — mai szóval élve — „elszólja” magát: bevallja, hogy nem közönséges dajka, hogy titkos szerek tudója:

"οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὕλοτόμοιο  
οἶδα δ' ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυνμόν"

(229–230). Az *οἶδα* szó kétszeres használata már maga is felhívja a figyelmet a kijelentés rendkívüliségére, különösen ha fülünkbe cseng a mágusok, varázsló istennők és heroinák gyakori *εἰδῶτα* vagy *Ἰδῶτα* elnevezése. Démétér még ekkor sem lepleződik le, csupán akkor, mikor tetteikkel bizonyítja rendkívüli tudását: Metaneira meglesi, amint tűzbe tartja gyermekét. Az istennő a titok meglesése miatt éktelen haragra gerjed; kiveszi a tűzből a gyermeket, földhöz vágja, majd bejelenti, hogy ő Démétér, és hogy szándékát, Démophoón istenné változtatását, a jót-rosszat nem ismerő emberek megakadályozták. Ezután leveti emberi külsejét, és isteni pompájában távozik. — — A jelenetben Démétér szerepet játszik: *külsőleg* öregasszonynak álcázza, *szóban* halandónak vallja magát, és *tetteiben* is emberi szerénységet tanúsít. Isteni volta azonban kitetszik: *külsején* is meglátni, *szavakkal* is, de főként *tetteivel* elárulja magát. *Tettének* leleplezése után *szóban* is istenként mutatkozik be, majd isteni *külsővel* távozik. Talán nem túlzás belelátni a *külső látvány*, a *szóbeli közlés* és a *tett* hármasságába a drómenon, legomenon, deiknymenon hármasságát, annál is inkább, mert mindhárom három síkon jelentkezik:

1. a tettetés-álruhába öltözés síkján,
2. a tettetés mögül előcsillanó eredeti lény megnyilvánulásaiban,
3. a teljes epiphania síkján.

A tett, szó és látvány felbukkanása annál is figyelemreméltóbb, mert az *emberi szférában*, amelyet egyrészt a tettetés, másrészt a még emberi álruhában történő akaratlan megnyilvánulások, képviselnek, a három esemény sorrendje fordított: *látvány*, *szó*, *cselekedet*; mintegy jelezve az emberi cselekvések és megismerések menetét. Az istennő pedig először *tettben*, azután *szóban* és végül epiphaniás *látványban* árulja el magát, mintegy jelezve, hogy az isteni lényeg megismerése fordított: benne a látás mint legmagasabb rendű megismerési forma szerepel. *Emberi és isteni szintre vonatkoztatottság* keveredé-

sének visszfényében értelmezhető a sokat vitatott *Dós-történet*, az „elbeszélés az elbeszélésben” is. A krétai származás motívumában NILSSON<sup>16</sup> egyértelműen a kultusz krétai eredetének aitionját látja, holott sem az eleusisi kultusz, sem Démétér és Persephoné alakja nem krétai eredetű a kutatók többségének álláspontja szerint. A kultuszban szerepet játszó épületeket sem tartja MYLONAS<sup>17</sup> krétai eredetűnek. A lineáris B táblákról nem került elő a két istennő neve, csupán a könnyen félreértelmezhető da-ma-te szócska, melyet CHADWICK<sup>18</sup> még Démétérnek olvasott, de WEBSTER<sup>19</sup> és FURUMARK<sup>20</sup> Damatert vagy Damaterest lát benne. (Démétér nevének görög eredetét már csak kevesen vallják, még így W. F. OTTO,<sup>21</sup> pedig hogy népi etimológiával állunk szemben, azt az is bizonyítja, hogy a himnusz röviden Déónak is említi: 48. sor.) BOISACQ egy \*dom-, dom-tóból (a. m. 'megszelídít, leigáz, házhoz szoktat') próbálja magyarázni. A krétai születés motívumáról MYLONAS és ALLEN—HALLIDAY—SIKES<sup>22</sup> azt állítják, összevetve az Odysseia három helyével (14, 199: Odysseusz Eumaiosnak mutatkozik be hamisan, továbbá 13, 256 és 19, 172), hogy általános formulája annak, ha valaki utazásának vagy származásának hitelt akar adni. Ennek a megoldásnak a valószínűségét sem tagadva, szeretnék felvetni egy másik lehetőséget is. Mint láttuk, az egész jelenet az emberi és isteni szféra érintkezésén alapszik, ez Démétér alakjának mindvégig jelenlevő kettősségéből is világosan kitetszett. De kitetszik a cselekmény értelmezéséből is: a halhatatlannak hitt isteni leányát elvesztő Démétér embergyermeket akar dajkálni, anyai *νοσηροφῶς* minőségét folytatva, és a halandó embergyermekből akar halhatatlan istent edzeni. Ahogy az isteni Persephoné halhatatlanságát *isteni* atyja, Zeus *megfontolt rendelete* függesztette fel, úgy akadályozta meg a *halandó* Metaneira *öntudatlanul* gyermeke istenné válását. Ismét egy párhuzam tehát az isteni és emberi szféra között. De párhuzamosságot kell látnunk Démétér-Dós önmagáról elmondott története és Persephoné elrablása között is, hiszen az emberi asszonyként magát Dósnak nevező Démétérrel ugyanaz történik meg (pontosabban nem megtörténik, hanem mint *ἀληθῆα μνθῆσασθαι*: 121. sor, az elbeszélés plauzibilitását éppen a krétaisággal, mint epikai hitellel erősítve), ami leányával: erőszakos nászra rabolják el: az isteni Persephonét az isteni Hádés, az emberi Dóst természetesen alantas

<sup>16</sup> NILSSON, M. P., 1963, passim, különösen 161.

<sup>17</sup> MYLONAS, G. E., 1961, 16 skk.

<sup>18</sup> MYLONAS, G. E., 1961, 50.

<sup>19</sup> WEBSTER, T. B. L., Bulletin of Institute for Classical Studies-beli cikkét 1954, I. köt. 13. idézi: MYLONAS, G. E., 1961, 50.

<sup>20</sup> FURUMARK, A. cikkének 39. oldalát az Eranos 52. kötetéből (1954) idézi MYLONAS, 1961, 50.

<sup>21</sup> OTTO, W. F., 1939, 86.

<sup>22</sup> MYLONAS, G. E., 1961, 18; ALLEN—HALLIDAY—SIKES, 1963, kommentár i. h.

emberi rablók. A történetek párhuzamosságát a szóhasználat is kiemeli: Dós *ἀληθέα* — igaz dolgokat mond el saját elrablásáról, Persephoné is így vezeti be Hádéssal együtt töltött élményeinek elbeszélését: 407: *τοιγάρ ἐγὼ τοι, μήτερ, ἐρέω νημέρτεα πάντα* — holott egyiket sem szólították fel, hogy *igazat* mondjon. A rablás erőszakossága ellen is egyformán tiltakoznak: Dós: *ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα, βίη, ἄκουσαν ἀνάγκη* (124. sor), Persephoné: *ἄκουσαν* (19. sor), *ἀεκαζομένην* (30. sor), *πολλ' ἀεκαζομένην* (432. sor) — azért háromszor, mert története háromszor kerül elmondásra; s fontosnak látszik, hogy éppen az első előadás egyezik. A Dóson tett erőszak kifejezése: *ἄκουσαν βίη* (124. sor) előfordul Persephonével kapcsolatban is: *ἄκουσαν δέ βίη με προσηνάγκασσε πάσασθαι*. Dós történetét így a következőképpen lehetne értelmezni: az istennő átérezve isteni leánya és a földi nők sorsa közötti hasonlóságot, ha hihető történetet akar elmondani egy földi nőről — ál-önmagáról —, a motívumokat leánya sorsából meríti. Ez pszichológiailag is rendkívül érdekes megoldás: a fájdalmas anya, kinek már tíz napját foglalta le eltűnt leányának keresése, a lányrablás motívumát perszeverálva, azt első szóbeli megnyilatkozásakor belefoglalja elbeszélésébe. Ilyesfajta, pszichológiailag hitelesített kompozíciós megoldás már létezett a himnusz költőjének invenciója előtt: az egész nap Patroklos gyászszertartásával törődő Achilleusnak jelenik meg álmában az elhunyt (Ilias 23, 59. skk.); s a motívum finom esztétikai értékét megérezve alkalmazza CICERO is a *Somnium Scipionis*ban, VERGILIUS pedig az *Aeneis* VI. énekében. Még egy szálon kapcsolódhat a Dós-elbeszélés Persephoné mítoszához; de itt már Démétér isteni lényének hasonlósága az erősebb. Mert hiszen volt Déméternek is erőszakos násza: a lánya elvesztése miatt haragos istennőt, akit Arkádiában Démétér Erinysnek is neveztek, éppen lánya keresése közben ejti erőszakos násszal teherbe Poseidón (PAUSANIAS 8, 42). Dós történetében tehát talán nem véletlen a rablás színhelyének tengerre helyezése — e szálon közös Dós és Démétér története —, de még figyelemreméltóbb, hogy Persephoné a himnusz végén azt közli, hogy a rablás előtt Ókeanos leányaival játszott. A játszótársak megnevezésében KERÉNYI<sup>23</sup> is a víz-elem jelenlétére lát célzást, s ezt összekapcsolja a víznek megtermékenyítést jelentő képzetével, mely nagy szerepet játszott az eleusisi rítusban, erre utal a misztikus *ὅε καὶ ἐπερχύε* formula. Emberi és isteni női sors hasonlóságát tehát már láttuk. S az, hogy Démétér leánya halálát a gabona elpusztításával bosszulja meg, világosan mutatja, hogy ő — s persze a himnuszköltő — tisztában van a leány, s így az anya gabonával való kapcsolatának is. Gabona, leány és anya sorsának összefüggéséről győző-

<sup>23</sup> KERÉNYI Károly, 1941, 17—18.

dött meg Démétér KERÉNYI<sup>24</sup> szerint Eleusisban, mivel nem lehetett halhatatlan a gabona-Persephoné, s fogadott emberi gyermeke sem válhatott örök életű istenné. Démétérnek az emberi halandóság szükségyszerűségét belátva kellett rájönnie leánya elvesztésének törvényszerűségére. S így válik érthetővé, miért bocsátja a pusztulást csupán eleusisi kalandja után a gabonára, s ezért válik érthetővé az is, miért került be az emberi és gabona-isteni természet hasonlóságát valló himnuszba az eredeti mítoszból hiányzó, a himnuszban az emberi sítot jelző Démophoón-epizód,<sup>25</sup> melyet később egyre inkább kiszorított Triptolemosnak a himnuszban még nem különösebben hangsúlyos szerepe. A szerepváltást NILSSON<sup>26</sup> annak tulajdonítja, hogy Triptolemos nevében találták meg a kultuszra annyira jellemző hármas számot. — Démétér tettének értelmezése után logikus az is, hogy Zeus szintén csak Eleusis után adja vissza a lányt. Nem pusztán zsarolási kísérlet történt tehát, hanem egy törvényszerűség felismerésének kivárása és elősegítése. A törvény szerint Démétér visszakapott leánya új életre születik, hogy újra meghaljon. S a születés ténye visszavezet korábbi gondolatmenetünkhöz: adósak maradtunk a *drómena harmadik eseményével, a születéssel*. Így találjuk meg ezt is az *isteni szféra* mitikus történésebe emelve. Többi kérdésünkre szintén ennek a szálnak a felgombolyításával kapunk választ. Démétér előre tudja, hogy leányát el fogja veszíteni, s hogy újra visszanyeri: erre tanította saját tapasztalata. S minthogy beletörődik a törvénybe, nyugodtan örvendhet. Zeus nem tűnik ezután önkényes tanácsot adó zsarnoknak, mint ahogy a rablás első két előadásának szóhasználata jelzi: *Διὸς βουλῆσι* a személytelenül előadott 9. és *Διὸς ἐννεσίῃσι* a 30. sorban, Hélios elbeszélésében. A törvényszerűséget saját sorsában megélt Persephoné szerint a rablás *Κρονίδεω πικρινὴν διὰ μῆτιν* történt: Zeus bölcs belátása, bölcs megfontolása szerint. A háromszor előadott történet Persephoné elbeszélésében nyeri el igazi értelmét. A mítosz más feldolgozásaiban ez az értelmezés nem szerepel: ezekben Zeus engedelmesen tűri leánya elrablását, mert a végzetet ő sem változtathatja meg. A homérosi himnusz emberien 'bölcs belátásnak' nevezi azt, amit az Orphikus Argonautika (1195. sor) *δαίμονος αἴσῃ*-nak, CLAUDIANUS (I. 216) a Moira hatalmának mond.

Hátramaradt még két kérdés: 1. Persephoné életének miért 2 : 1 az elosztási aránya? 2. miért lesz Hekaté kísérője az örök kathodoson és anodoson? Első kérdésünkre próbáljunk választ keresni ismét a himnusz szavaival. A Persephonét az év egy harmadára megkapó Hádésnak egy

<sup>24</sup> KERÉNYI Károly, 1941, 54.

<sup>25</sup> ALLEN—HALLIDAY—SIKES, 1963, 120.

<sup>26</sup> NILSSON, M. P., 1942, 214.

másik harmad is osztályrészül jut: ἔλλαχεν ὥς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐρύχθη (86. sor). Az év teljességéből úgy jut egyharmad Hádésnak, mint a világmindenség: ég-föld-alvilág teljességéből. A himnuszban eddig is feltelt hármasságok egy lényeges hármassággal gyarapodtak: a világ térben és időben elképzelt teljességének hármas felosztásával. Ezért inkább ennek a mitikus hármasságigénynek tulajdonítható Persephoné életének 2 : 1-es osztásaránya, mint a gabona négyhónapos föld alatti tartózkodásának, ahogy NILSSON<sup>27</sup> sejti, már csak azért is, mert az egy APOLLODÓROS kivételével (I. 5, 3) a többi mítoszfeldolgozás (így pl. OVIDIUS Fasti IV. 614, Met. V. 567; HYGINUS 146) 6—6 hónapot mond, tehát felezi az évet. Nem valószínű, hogy a gabonafejlődés ritmusa APOLLODÓROS és OVIDIUS között lényegesen változott volna.

Az idő és a tér teljességének egyharmada — minthogy az év harmadát tölti Persephoné *holtan az alvilágban* — a halált jelenti. Élet és halál egymást feltételező és kiegészítő párosának az eleusisi idea szerint tehát van valamilyen harmadik oldala; s ez a misztikus életteljesség alakította ki a kultusz hármasságigényét. Az élet és halál mellett létező harmadik esemény vagy történés éppen a kettő örök körforgása: Persephoné újjászületése és meghalása, az emberek születése és halála — és utódaikban folytatódása (a rítus szerint Démétér évente újra megszüli Korét). A gabona és az ember örökkévaló, de nem örökké való isteni értelemben, amennyiben az isteni örökkévalóság nem tartalmazza a halált és az elöregedést. Ezért bír különös megvilágító értelemmel a Démophoón-elbeszélés azon sora, melyben Démétér elmondja, hogy ő a gyermeket: ἀθανάτων κέν τοι καὶ ἀγήραον tehette volna (260. sor); ahol az isteni halhatatlanságnak mintegy értelmezője a soha-meg-nem-öregedés. Az élet és halál, valamint a körforgásuk által létrejött öröklét képezi azt a mitikus hármasságot, mely a himnusz és az eleusisi kultusz hármasságainak kialakítását magyarázza. Így tehát Hekaté szerepeltetését is, aki a himnuszban sokjelentésű ősi lényének egyértelműen holdaspektusában szerepel; hiszen a Nappal van szembeállítva: ő csak hallotta azt, amit a Nap látott. A Nap mindenlátó képessége általános mitikus és mesei elképzelés.<sup>28</sup> A Hold-Hekaté a kommentárirók szerint azért nem látta a rablást, mert az nappal történt, amikor ő a barlangjában időzött. A himnusz azonban nagyobb hangsúlyt ad a motívumnak. Hekaté ugyanis 9 nap eltelte után, a 10. napon megy Démétérhez a hírrel. A 9-es szám szerintem itt nemcsak a mitikus hármas megháromszorozása, hanem a 3×9-napra osztott holdhónap egyik fázisa, mely éppen eltelt, mégpedig feltehetően a holdfogyatkozásnak megfelelő fázis. Hiszen, ha csak a nappali időszak

<sup>27</sup> NILSSON, M. P., 1942, 216.

<sup>28</sup> ALLEN—HALLIDAY—SIKES, 1963, kommentár in vers. 62.

miatt tartózkodott volna a barlangban (mely itt az alvilágot jelenti), már aznap éjjel értesíthette volna Démétért. Hekaté azonban itt a hold-létezés lényegét jelképezi: a hold is meghal és feltámad, örök körforgásban, mint a természet és az ember. A *megújulással születő örökkévalóság* harmadik mitikus megfogalmazása a hold-Hekaté, s ezért lesz a himnusz végső, a felismert törvényt beteljesítő részében Persephoné folytonos vándorlásának kísérője, *πρόπολος* (440. sor). Hekaté szoros összefonódását a Démétér-Koré párossal a hold—gabona—iember hármasság kiteljesítése mellett lényének más tulajdonságai is elősegítik. A himnusz először (24. sor) *Περσαίων θνγάτηρ*-nek nevezi, s az elnevezés kettős jelentőségű lehet: egyrészt — így helyesen érzi meg W. F. OTTO<sup>29</sup> — a Persephoné névre cseng rá, s a névrokonsággal sejtet előre mélyebb rokonságot, másrészt HÉSIODOS nevezi így (Theogonia 411—452) Hekatét, a három világbirodalom úrnőjét, akinek hésiodosi képe feltűnően emlékeztet a homérosi himnusz Démétérjének égre-földre-tengerre kiterjedő hatalmára. (Démétér Melaina xoanonja volt PAUSANIAS közlése szerint lófejű asszonyalak, egyik kezében delfin, a másikban galamb a három világ birodalom állatait jelképezendő: Phigalia, VIII. 42.) Ha a Persephonével rokon lényeket a *Περσαίων θνγάτηρ* névvel jelzi a költő, a Démétérrel való rokonságot is sejteti ugyanebben a sorban: *ἀταλά φρονέουσα*. A kifejezést HÉSYCHIOS nyomán ALLEN—HALLIDAY—SIKES<sup>30</sup> „gyermekről szelíden gondoskodónak” értelmezi. A fáklyahordás említett cselekményének közössége is rokonította a két istenalakot; a rokonságot a későbbi mítoszfeldolgozások valódi rokonságként fogják fel: Hekaté Démétér lányaként szerepel (EURIPIDÉS: Ión 1048; Ap. Rhod.: III. 467; THEOKRITOS: I. idill, 12; és az orphikus himnuszokban). A két fő eleusisi istenpár: a τὼ θεῶ duálissal jelzett Anya—Leány egység és a Férj—Feleség páros Persephonén, a leány-feleségen keresztüli kapcsolódása következtében létrejön a misztérium fő hármassága: Anya, Koré, Férj. A triász harmadik párosa Démétér—Hádés: kapcsolatukat a himnusz hasonló jelzőkkel érzékelteti: míg Démétér leánya visszanyeréséig *κτανόπεπλος* (319, 360, 374), Hádésnek állandó tulajdonságul adja a himnusz a *κτανοχαΐτης* jelzőt (374). A himnusz a születés—halál—örökkévalóság hármasság gondolatának kiteljesítésére létrehozta a már említett Anya—Leány—Hold hármasságot is.

Megfigyeltük az eleusisi alaphármasság gondolata nyomán sarjadt tartalmi hármasságokat: tér és idő hármasság elképzelését, hármasság istencsoportok összeállítását, a rítusok hármasság tagolásának megfelelő hármasság motívumokat. Ki kell ezt még egészítenünk a teljes himnusz kompozíciójának elemzésével is, mely így alakul:

<sup>29</sup> OTTO, W. F., 1939, 91.

<sup>30</sup> ALLEN—HALLIDAY—SIKES, 1963, kommentár in vers. 24.



1—3	4—39	40—89	90—291	292—468	469—484	485—495
Expozíció	<i>A rablás</i>	<i>A bolyongás</i>	<i>Rejtőzködés Eleusisban</i>	<i>Déméter bosszúja és kiengesztelése</i>	<i>Az emberek boldogítása</i>	Epilógus
	kezdő szituáció	bonyodalom	tetőpont	fordulat	megoldás	himnikus zárás

Az expozíciót és az epilógust elhagyva egy öttagú szerkezetet kapunk, ami a hagyományos epikus építkezésnek felel meg. A cselekmény fő vonalát, Déméter tetteinek menetét követve azonban úgy tűnik, hogy a szerkezet öt eleme közül a három közbülső szoros egységet alkot, mint Déméter megismerésének folyamata: sejtés-rádöbbenés-beletörődés; s ezt csak megindítja a rablás, a végén az emberek felé pedig már csak az ismeret átadásának aktyusa irányul. Így egy testes — önmagában is 3 részre tagolódó — középrészű hármas egységet mutat a himnusz belső szerkezete. Ha pedig az így kapott szerkezet fontossági sorrend szerinti megoszlását figyeljük meg, úgy ismét hármas menetet kapunk: a legszervetlenebbül illeszkedik a cselekménybe, és a legkevesebb információt szolgáltatja a prológos — epilógus a szerkezet két szélén. A rablás jelenet megindítja, a kiengesztelés-jelenet feloldja a központi mag drámáját: a két szerkezeti elem kapcsolódása a főcselekményhez ok—okozati szinten történik, de nem folyik bele a fő történetbe. Az így kapott háromlépcsős piramis-alakzat csúcsán tehát az eleusisi jelenet áll, mely maga is hármas tagolású: rejtőzködés—epiphaniás megnyilatkozás—haragos távozás. Az egész mű csúcsán ezek szerint a leleplezés pillanata áll. Elevenítsük meg a képet! Lobogó tűzben tartja Déméter a gyermeket, mikor észreveszi a leskelődést — tehát mikor rádöbben, hogy a gyermek halandó voltát nem tudja halhatatlanná változtatni. A mű egyetlen pontján sincs ilyen fényerősségű kép, csupán a kötelező isteni világosság ragyog néha. Fel kell tennünk, hogy a költemény kompozíciós csúcsára állított, helyzeténél fogva amúgy is hangsúlyos kép jelentőségét a megvilágító tűz csak fokozza: Déméter isteni törvényt felismerő megvilágosodásának pillanata ez, a szellemi megvilágosodást gyakran jelentő fényjelenséggel.

A kompozíció hangsúlyozott hármassága a motívumok hármasságát implikálja; ezek közül néhányat már a szerkezeti elemzésen kívül tárgyaltunk. Más, eddig nem említett motívumhármasságok: Zeus három ízben meneszt követet Déméterhez: 1. Iris, 2. vegyes istenek, 3. Hermés személyében. Mivel csupán Iris és Hermés követfunkciója indokolt, ez szervetlen, analógiás hármasság. Szervesebbnek tűnik, s mivel a költemény megvilágosodásrészében foglal helyet, jelentősebbnek is az a hármas leánycsoport, melyből Hádés Korét elrabolta: Athéné, Artemis és Persephoné együttese, mely-

ben KERÉNYI<sup>31</sup> „a Koré-téma három variációját” véli felfedezni, s melyben a variációs lehetőség nem egyenlő a funkcionális lehetőséggel: csak Korét lehet elrabolni, csupán az ő lánysága veszendő. (A variációt egyébként átveszi EURIPIDÉS: Helené 1315; PAUSANIAS: VIII. 31, 2 és CLAUDIANUS: De raptu Proserpinae I. 228 és II. 205.) Ugyanígy jelentéssel bír az a hármasság is, melynek betetőzéseként Rhea közli Démétérrel a 2 : 1 osztásarányt (464. sor), melyet először Démétér tudatott Persephonéval (399. sor), másodszer Zeus Rheával (446. sor). A törvény harmadszori kimondása Rhea által két hármasságot is mutat: egyrészt a közlés megháromszorozását, másrészt az Anya—Leány képzet kiteljesítését Rhea alakjával, aki mint Démétér anyja, az eddig csupán anyaszerepben mutatkozó Démétért is leánnyá teszi, s ezáltal a leány—anya motívum örök körforgását hangsúlyozza. De hangsúlyozza a hármasság közlést is: a himnuszban más törvényt nem hirdetnek ki, csak a 2 : 1-es osztást. A megfogalmazásban így nemcsak a születésen van a hangsúly, hanem a *közlés* funkcióján is. És itt érkeztünk el utolsó adósságunkhoz: a *beavatás* elemeit kimutattuk az *eleusisi jelenetben*, a *drómenon* eseményeit a himnusznak az *isteni szférában* játszódó jeleneteiben (fáklyahordás, nász és születés): adósak voltunk a *legomenon* és *deiknymenon* kimutatásával. Talán nem magyarázzuk túl a himnuszt, ha az örök születést háromszor is kihirdető törvényt legomenonnak értelmezzük. S a deiknymenon himnuszbeli meglétét különösebben bizonyítani sem kell: a képzőművészeti ábrázolások segítségével kalászfelmutatásnak felismert cselekmény zárja le a himnuszt. A törvény ismeretében megnyugodott Démétér ugyanis elmegy Eleusis vezetőihez, és *nem földművelésre* (!) tanítja meg őket, hanem a szántóföldet termővé téve *δειξεν* (474. sor) nekik *δησμοσύνην θ' ἱερῶν*, a szent cselekedeteket. Természetes, hogy szó szerint nem a kalászbemutatás szerepel, mert az a kimondhatatlan titokhoz tartozott.

Ha a szertartás elemeinek a himnusz cselekményében való eloszlását ábrázoljuk, a következő képlethez jutunk el:

1—3	4—39	40—89	90—291	292—468	469—484	485—495
Expozíció	Rablás	Bolyongás	Eleusis	Bósszú és kiengesztelés	Az emberek boldogítása	Epilógus
	Kezdő szituáció	Bonyodalom	Tetőpont	Katastrofé (fordulat)	Megoldás	Himnikus zárás
	D <sub>2</sub>	B <sub>1</sub> D <sub>1</sub>	B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> B <sub>3</sub> B <sub>4</sub> δLD δLD DLδ	D <sub>3</sub> L <sub>1</sub>	δ <sub>1</sub>	

<sup>31</sup> KERÉNYI Károly, 1941, passim.

(ahol a misztérium elemeinek jelzései: a betű mellett számmal jelölve a rituális cselekménybeli megnyilvánulás, szám nélkül a betű: kompozíciós utalás):

↓ Beavatás: B	hallgatás B <sub>1</sub>	bőjt B <sub>2</sub>	kykeón-ivás B <sub>3</sub>	gephyrismos B <sub>3</sub>
↓ drómenon: D	keresés (fáklyahordás) D <sub>1</sub>		nász D <sub>2</sub>	születés D <sub>3</sub>
↓ legomenon: L	a születés bejelentése L <sub>1</sub>			
↓ deiknymenon: δ	kalászfelmutatás δ <sub>1</sub>			

Eseményben leggazdagabb az eleusisi jelenet, de eseményei az értéktele-  
nebb síkról valók. A D, L értékesebb cselekményei láthatóan csak az isteni  
szférában játszódnak le, arányosan elosztva, és csökkentve az események  
számát a szerkezet szélei felé haladva. A δ<sub>1</sub> felbukkanása az utolsó értékes  
szerkezeti elemben a legkisebb eseményszám ellenére is a legmagasabb ran-  
got s így a költemény magasztos kicsengését biztosítja, megelőzve az epiló-  
gus himnikus emelkedettségét.

A himnusznak az elemzés során feltárult ideológiája röviden összefoglalva  
a következő: az ember és az őt tápláló természet születésének és halálának  
örök körforgása a létezés harmadik aspektusát teremti meg. Ez a létezés  
három síkon jelenik meg a világban: az ember, a természet és a hold esemé-  
nyeiben. Minthogy létezik az újjászületés és általa az örökkévalóság, a  
pusztulást sem kell rossznak elgondolni. NILSSON<sup>32</sup> szerint az alvilági létnek  
a görög elképzelés szerinti nyomorúságán hivatott a misztérium változ-  
tatni. Ezért ὄλβιος a himnusz szerint (480. és 486. sorok), aki ismeri a  
szertartásokat, ezért mondja ὄλβιος-nak a beavatottakat PINDAROS (137.  
töredék) és SOPHOKLÉS nem véletlenül hármasan fokozva τοῖς ὄλβιοι-nak  
(753. töredék, Nauck). CICERO szerint az eleusisi misztériumok „cum spe  
meliorē moriendi” (De legibus, II. 37) töltik el az embert. Még egyetlen  
mozzanatra kell kitérnünk, hogy a misztérium nyújtotta vigasz tisztán  
álljon előttünk. A misztériumokban a hierophantés által meghirdetett gyer-  
mek fiú: Βρίμω ἔτεκε Βρίμων, Ἰσχυρα Ἰσχυρον — hangzik a hagyományo-  
zott bejelentés-szöveg, holott Koré születését várnánk. Helyesnek tűnik  
KERÉNYI<sup>33</sup> értelmezése, mely szerint, ha leány születnék újjá a misztérium-

<sup>32</sup> NILSSON, M. P., 1942, 219.

<sup>33</sup> KERÉNYI Károly, 1941, 59.

ban, az csak az egyéni halhatatlanságot jelentené: Démétér újra megszülné önmagát. Itt pedig a születés az egyéni halhatatlanság helyett a fajfennmaradás ideáját teljesíti ki. A KERÉNYI megfogalmazta tételből, miszerint a misztériumok és a himnusz propagandájának lényege az emberi faj örökkévalóságának hirdetése, további következtetéseket kell levonnunk. Ha az örökkévalóság az emberre nem mint egyedi létezőre, hanem csak mint nembeli lényre vonatkozik — a nembeliség lényege pedig az univerzumban létezés a kozmikus lények és a természet mellett — úgy az egyén számára az öröklét csak akkor jelent vigaszt, ha teljesen feloldódik nemében — a himnusz és a misztérium közegében a földművelő közösségben — azaz, ha egyéniségét teljesen felszámolja. Ez az ideológia pedig éles ellentétben áll Homéros mindkét eposzának egyéniség-kultuszával, mind az egyéni hőstettért a hírnév, a κλέος halhatatlanságát biztosító Iliásszal, mind pedig az egyéni lelemény és ügyesség örök dicsőségét megéneklő Odüsszeiával. A himnusz háttéréből így kibontakozó földművelő közösség világát látja meg NILSSON<sup>34</sup> és DEICHGRÄBER,<sup>35</sup> akik szerint az eleusisi misztériumok és a Démétér-himnusz fő gondolata a békés paraszti életmód dicsérete. (Erre utal a Triptolemosnak tulajdonított három fő törvény is, amely XENOKRATÉS közlése szerint előírja az idősek tiszteletét, az istenek áldozatát, és az állatok védelmét.) Összegezve: a himnusz gondolatilag sokkal közelebb áll HÉSIODOS közös munkaeszményéhez, mely ősi népi kollektív tudat hagyománya, mint a homéroszi individuális hőseszményhez. Ezt a tartalmi rokonságot támasztják alá a nyelvi bizonyítékok is: a himnusz szerzője nyelvileg sokkal közelebb áll HÉSIODOSHOZ, mint HOMÉROSHOZ. A consensus philologorum szerint az i. e. VII. sz. végére datált himnusz 'homérosi' elnevezését tehát THUKYDIDÉS és HÉRODÓROS nyomán csupán a homérosi iskolázottságból kell magyarázni.

A homérosi Démétér-himnusz tehát mind nyelvében, mind gondolatilag közelebb áll HÉSIODOSHOZ, mint HOMÉROSHOZ. Eddigi vizsgálataink során azt állapítottuk meg, hogy a himnusz fő eszmei közlendője egy propagandisztikus célzatú, himnikus emelkedettséggel előadott közösségi életeszmény, s ennek formai megfogalmazása egy mitikus hármasság-idea, mely a műben a cselekmény, az alakok rendszere, a kompozíció sémája, az epizódok sorrendje alakításában nyilvánul meg. A stilisztikai szinten jelentkező hármasságokat külön össze lehetne gyűjteni, itt példaként csak egyet említünk. A világmindenség jelzésére használt fokozó értékű felsorolás a himnusz elején nem véletlenül hármas:

<sup>34</sup> NILSSON, M. P., 1942, 220.

<sup>35</sup> DEICHGRÄBER, K., 1950, 516.

... πᾶς τ' οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεῖν  
γαῖά τε πᾶς ἐγέλασσε καὶ ἄλμυρόν οἶδμα θαλάσσης,

13—14. sorok.

Hasonló megoldást ismét HÉSIODOSNÁL találunk. SCHWABL<sup>36</sup> a Theogónia nem hősi-epikai elbeszélésszövedékéről mutatta ki, hogy az meghatározott terv szerint (ez a terv HÉSIODOSNÁL is számviszonyokban nyilvánul meg, s a hármas számnak nála is fontos szerepe van) elrendezett, egymásnak megfelelő, egymást kiegészítő elemekből áll.

A homérosi Démétér-himnusz elemzése ahhoz a programhoz kíván csatlakozni, melyet SCHWABL említett műve is képvisel: a nem hősi epika törvényeinek kutatásához.

<sup>36</sup> SCHWABL, H., 1966, passim.

*Erika Szepes*

### TRIPLICITIES IN HOMER'S DEMETER-HYMN

The author tries to account first of all for her endeavour to analyze the work as an epic poem although being a hymn it does not pertain to the epic genre. The conclusion that the Demeter-hymn, at certain places of hymnic solemnity though, is no product of the heroic epic poetry because it does not extol the individual, Homeric hero ideal but that of the common life of clearly outlined, peasant-type communities, the essence of which is a dissolving of individual existence and its fusion into universal human fate, and this way into the universal "world fate".

This programme of the author of the hymn is not an independent invention but a form of art comprising the teachings and ideals of the Eleusinian mysteries. The study therefore follows a double line of investigation: it studies, on the one hand, whether the hymn tells us something of ideals and aims which are unknown from other literary sources (and also beyond description for contemporary binding secrecy), and on the other sources (history of art, architecture, archeology, etc.) or inferred from the hymn manifests itself in its formal solution (plot, structure, stylistic form, etc.).

The double-lined analysis indicates that the rites of the Eleusinian mysteries appear in the hymn described in Demeter's wanderings, transformed into mythical actions by transposing human ceremonies into the mythic history of divine actions. In the hymn we also find the reverse of transplanting the human into the divine: it interprets mythical events raised to the sphere of human existence and relating the death and resurrection of Persephone this way to humanity with an aim to give solace. The interplay of human and divine spheres aims to place human beings into the universe controlled by constant laws, as the godheads figuring in the hymn are both natural and astral-cosmic beings and thus the difference between the constant and irrevocable character of the organic, cosmic laws of the universe, and the nature of the laws of human society, superior to biology and malleable by society, is washed away. The essence of the order of the universe, uniting the natural, the cosmic and the human spheres is eternity expressed in the constant cycle of birth and death — a form of existence above life and death — which, however, does not relate to man as an individual being but only to Man as a generic being. This complete disregard of the individual is in a sharp contrast with the Homeric conception of man according to which heroes and personalities standing prominent among other community members, are rewarded with *chleos*, eternal fame for their individual performances. With its solacing programme of dissolving in common fate, the Eleusinian mysteries tried to serve the initiated, and so did Hesiod's work the people of Boeotia. As Hans Schwabl

demonstrated, certain structural and stylistic forms of the programme of the "Theogony", in the same way triplicity, the abstract formation of laws known to be constant and propagated to be constant, can be analyzed from the mythical texture of the hymn's plot, its grouping of characters, its structure, as well as from the repercussions that may occur either in the construction of the plot or in the use of stylistic, formal means, etc.

# IRODALOM

- ÁBEL Jenő  
1886 *A homerosi Demeter-hymnusról.* Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. XIII. köt., 4. szám.
- ALLEN, T. W.—HALLIDAY, W. R.—SIKES, E. E.  
1963 *The Homeric Hymns.* Amsterdam.
- DEICHGRÄBER, K.  
1950 *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im homerischen Demeterhymnus.* Abhandlungen der Geistes — und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Nr. 6.
- FARNELL, L. R.  
1896 *The Cults of the Greek States.* Oxford.
- KERÉNYI Károly  
1941 *Homéroszi himnuszok Aphroditéhoz, az Istenanyákhoz, Hestíához, a Naphoz és a Holdhoz.* Bp.
- KÖRTE, A.  
1915 *Zu den eleusinische Mysterien.* Archiv für Religionswissenschaft. 18. Band.
- MYLONAS, G. E.  
1961 *Eleusis and the Eleusinian Mysteries.* Princeton.
- NILSSON, M. P.  
1906 *Griechische Feste von religiösen Bedeutung.* Leipzig.  
1942 *Die eleusinische Religion.* Sonderabzug aus „Die Antike“ XVIII. Band.  
1963 *The Mycenaen Origin of Greek Mythology.* New York.
- NOACK, F.  
1927 *Eleusis, die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums.* Berlin—Leipzig.
- OTTO, W. F.  
1939 *Der Sinn der eleusinischen Mysterien.* Eranos-Jahrbuch.
- SCHWABL, H.  
1966 *Hesiods Theogonie, eine unitarische Analyse.* Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historischen Klasse. Sitzungsberichte. 250. Band. 5. Abhandlung.





## HŐSI EPOSZ—NEM HŐSI TÁRSADALOM (HOMÉROS ÉS VERGILIUS)

A homérosi költemények köztudomásúlag a barbárság felső fokának legvirágzóbb szakaszát tükrözik. ENGELS a hősi eposzt — a fejlett vasszerszámokkal, kovácsfújtatóval, kézimalommal, fazekaskoronggal stb. együtt — „annak az örökségnek legfőbb javai” közt tartotta számon, „amelyet a görögök a barbárságból a civilizációba átvettek”.<sup>1</sup> Mit keres akkor ez a költészet nem-hősi társadalomban, Homéros és műfaji kategóriává merevedett öröksége Augustus Rómájában? A kérdés persze a poszthomérikus epikára általában is vonatkozik, de *hic et nunc* csak a római homérizálásról és annak klasszikus csúcsteljesítményéről, Vergilius Aeneiséről lesz szó.

Nincs szándékunkban Homéros és Vergilius évezredes utókorát, különböző megítélésük állomásait sem nyomonzni. Ismeretes, hogy a *latin* nyelv közvetlen örökösei, akik a „zengzetes szót” (*lo bello stile*)<sup>2</sup> Vergiliustól tanulták, mindig jobban értették és szerették Vergiliust (ezért mondhatta VOLTAIRE, hogy ha csakugyan Homéros az apja Vergiliusnak, akkor kétségtelenül ez legsikerültebb műve); de legalább ennyire jellemző a nem-latin fél elfogultságára pl. GOETHE nyilatkozata Longos édeskés pásztorregényéről: „Mestermű, . . . az értelem, művészet és ízlés csúcsa, amely mögött a derék Vergilius (*der gute Virgil*) egy kissé háttérbe szorul.”<sup>3</sup> Az újhumanizmus egyoldalú görögimádatát visszhangozta még ARANY János is, amikor Vergilius „nyelvbeli tökélyét” mintaszerűnek ítélte ugyan,

<sup>1</sup> MARX—ENGELS, 1949, 186.

<sup>2</sup> DANTE: Inf. I 87. A VOLTAIRE-idézet SELLAR, 1883, 67; vö. SCHANZ, 1899, 94. sk., itt olvasható B. C. NIEBUHR alább idézendő nyilatkozata is („die ganze Aeneis ist von Anfang bis zu Ende ein misslungener Gedanke. . . ; traurig ist, dass die Nachwelt gerade das Misslungene so überschätzte. . .”). SCHANZ-HOSIUS, 1935 jól mutatja a legújabb kori Vergilius-értékelés pozitív változását. L. még: HEISS, 1931, 99. skk. (megjelent OPPERMANN, 1966, 301 skk. is). A legfrissebb Vergilius-szakirodalom áttekintései: WILLIAMS, 1967; Pöschl, 1968, 193. skk., 1969, 1. skk.; MCKAY, 1969, 42. skk. (további utalásokkal), 1970, 33. skk.

<sup>3</sup> ECKERMANN feljegyzését (1831. márc. 9-ről) id. OPPERMANN, 1966, 94, 4. j.

ám költészetét „Homér nagyságához mérve, alkotásban, jellemzésben gyarlóbbnak” vélte.<sup>4</sup>

A *divinus poeta* kései-antik hívei, akik oly buzgalommal igyekeztek feltárni „a szent költemény rejtelseit” (Macrob., Sat. I 24, 13: *non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis*), tárgyilagosabbak voltak, mint az elmúlt időszak tudományossága: a költői műben az istenek teremtette *kosmos* rendjét és gazdagságát csodálták (Macr. V 1, 19), és fölösleges volt a beszélő nevű Euangelus csúfolódó méltatlankodása, hogy a mantuai parasztköltőt az *opifex deus*-hoz merészték hasonlítani (Macr. V 2, 1); szolid rendszerességgel dokumentálták, hogy az egész Aeneis a homérosi eposzok mintájára formáltatott, pedig három lehetetlen van a világon: Iuppiter kezéből a villámot, Herculeséből a bunkósbotot, vagy Homérostól egy verssort kifacsarni (V 3, 16); majd három egymás után következő fejezetben olyan helyek felsorolását és értelmezését találjuk, amelyeknek átvétele jobban sikerült, mint az eredeti (V 11), vagy amelyekben *par paene splendor amborum est* (V 12), vagy amelyekben Vergiliusnak „nem kell szégyenkeznie, hogy Homérosnál kisebbnek bizonyul” (V 13). És ha manapság nem alaptalanul beszélünk az Aeneis cselekvényén *túlmutató* eszmei tartalomról, a konkrét szereplők, helyek stb. *szimbolikus* jelentéséről, sőt egyáltalán az Aeneisről mint *szimbolikus eposzról*, akkor ne feledkezzünk meg az antik Vergilius-magyarázóknak a betű szerinti tartalom absztrahálására,<sup>5</sup> a vergiliusi önállóság értékelésére irányuló igyekezetéről sem.

De Homéros újkori felfedezői, az „utánzó” ellenében az „eredeti”, a „legrégibb és legjobb” kizárólagos tisztelői, általában nem tanúsítottak ilyen megértést: Vergilius megítélésében — mint egész Rómában — szinte csak fogyatkozásokat láttak, a rómaiság teljesítményét jóformán az *exemplaria Graeca* reprodukálására szűkítették. (Vonatkozik ez Vergilius leglelkesebb hazai ismerőjére, NÉMETHY Gézára is.) Csak mikor a kutatás eljutott odáig, hogy Róma sajátos vonásait — vallásban, jogban, művészetben, irodalomban — felismerje és méltassa, mikor Plautusból nem az attikai újkomédiát, Horatiusból nem az aiol dalköltészet elveszett alkotásait akarták rekonstruálni, akkor a vergiliusi „utánzat” is más színben mutatkozott: az augustusi aranykor reprezentatív alkotásaként egyáltalán a rómaiság klasszikus önkifejezésének bizonyult.

Hősi eposz — nem hősi társadalomban? *Halott* műfajban hogy született évezredekre *élő és éltető* alkotás? — ismételjük meg a kiinduláskor felvetett kérdést.

<sup>4</sup> REMETE József Aeneis-fordításáról: ARANY János, é. n. 479; a másik ARANY-idézet (l. alább a 178. lapon): uo. 29. (Bírálat GARAY Alajos „Betulia hölgye” c. hős-költeményéről.)

<sup>5</sup> ZINN, 1970, 336.

Az értő kutatás — Niebuhr tagadása óta<sup>6</sup> — csak nemrég jutott el a hármas vergiliusi életmű — *pascua, rura, duces* — *egységének* felismeréséhez.<sup>7</sup> Pedig az eklogák játékos *clair-obscur*-jétől a Maecenas „parancsára” születendő Georgicán keresztül egyenes út vezet a Róma, sőt a *kosmos* sorsát megjelenítő Aeneis felé. Az álmvilág és a közvetlen theokritosi minták mögött kitapintható a római valóság, a bukolikus játék műzsaiságát nem választja el merev határ a történelemtől, és a Daphnis-költemény „iuliusi csillagzata” messze előre mutat. Az isteneknek köszönt tityrusi védettség annál jobban rávilágít a sok-sok Meliboeus hontalanságára, az eszményi Arkadia a szenvedő Italia zűrzavaraiból emelkedik ki: *van* hová menekülünk az embertelenség elől, megvan a remélt kibontakozásnak nem ellenvilága, hanem megálmodott lehetősége. És a IV. ekloga nemcsak a Peleus és Thetis lakodalmán éneklő párkáknak, korabeli Sibylla-jóslatoknak, felfelhangzó keleti próféciáknak, az idők teljességét hirdető várakozásoknak utánérzése, hanem egyúttal az Aeneis isteni revelációinak közvetlen előzménye is.

Maecenasnak imént említett „kemény parancsa” (Georg. III 41: *tua, Maecenas, haud mollia iussa*) látszólag ellentétben áll a spontaneitással és így a vergiliusi életmű egységének gondolatával is. Az „aranykori” költészet nagyjainak a római társadalomban természetes patronus—cliensi viszonya azonban egyáltalán nem zárja ki a költőfél kezdeményezését, amennyiben Vergilius vagy Horatius olyan eszméket szólaltat meg egyszer s mindenkorra érvényes — klasszikus — formában, amelyeknek időbeli prioritása nem egy esetben bizonyíthatóan a költőt illeti. Nyugodtan beszélhetünk *harmonia praestabilita*-ról egy *nagy* korszak politikai és költői reprezentánsai, Augustus, Maecenas és Vergilius között. Maecenas „parancsa” semmi esetre sem jelentett kényszert, legfeljebb biztatást, mozgósító alkalmat. Hiába jelent volna meg Theón Theokritos-kiadása, ha Vergiliust nem vonzza semmi a pásztori-paraszti lét felé; hiába „parancsolta” volna Maecenas a *Saturnia tellus* megéneklését, ha a költő nem ezt a csodálatos földet érzi éltető otthonának. Az életmű két első állomása között csupa egyezést, összhangot, természetes átmenetet látunk, legfeljebb a Georgica most már *határozottan* az *italiai* föld dicsérete; a falusi egyszerűség — a mindenki számára kívánatos eszmény — ábrázolása egyben Italia ősi létének tükre, Róma hatalmának alapja, az egyelőre zavaros jelen vigasztalója és a vágyott jövő biztosítója. Ez a jövő most még szorosabban kapcsolódik a

<sup>6</sup> L. fentebb a 2. jegyzetet.

<sup>7</sup> Vö. KLINGNER, 1961, 274 skk. (Die Einheit des virg. Lebenswerkes). Itt utalunk KLINGNER többi — nélkülözhetetlen — tanulmányára is: *Wiederentdeckung eines Dichters* (1961, 239. skk.); *Virgil und die geschichtliche Welt* (1961, 293. skk.); KLINGNER, 1956, 131. skk., majd KLINGNER, 1964, 278. skk.

„megváltó” — σωτήρ — Octavianus személyéhez, a Rómát fenyegető veszedelemek elhárítójához, a saturnusi aranykor megvalósítójához. És ezek a gondolatok nemcsak a kiemelkedően költői excursusokban (pl. „Italia dicseretében”) szólalnak meg most már az eklogákénál is kiforrottabb művészettel, hanem az egyes énekek (és az egész mű) oikonomiájában, de akár a különben legprózaibbnak gondolt „szakmai” fejtegetések átéltségében is. A falusi élet költői értelmezése csakúgy, mint a *praesens deus* eklogai képe történeti valósággá konkretizálódik: Vergilius gondolatvilágát teljességgel Italia, a római birodalom sorsának alakulása foglalja le.

Az eklogák gyűjteményét nem is olyan régen jól-rosszul sikerült Theokritos-utánzatnak könyvelték el: láttuk, hogy Theokritos felhasználásának ténye kevés kérdésre ad választ. Az, hogy Horatius az eklogákkal és a Georgicával párhuzamos epódosz-költésben Archilochoshoz, szatíráiban egyebek közt az ó-komédia nagyjaihoz, ódaköltészetében nemsokára Pindaroshoz, Alkaioshoz és Sapphóhoz, tehát a koráramlat folyamatosságából kilépve a klasszikus, sőt archaikus görögökhöz nyúlt vissza, a Georgica keletkezéstörténetének némely motívumát, az aranykori költészet általános tendenciáját, egyben a római klasszikum kiformalódását is megvilágítja: Vergilius a tanító költészetben sem elégedhetett meg az öncélú bravúr helyénisztikus gyakorlatával, „korának érzeménýt” Empedoklés és Hésiodos *éthosa* tette megszólaltathatóvá.

Az Aeneis keletkezéstörténete bonyolultabb. Tervekről már a Georgica is árulkodik. A III. ének bevezetésében a költő enniusi fordulatokkal jelenti be hírnevének bizonyosságát: győztesként óhajt az emberek ajkán forogni (9: *victorque virum volitare per ora*). Diadalmenetben fogja megmutogatni költői zsákmányát, az aoniai múzsákat, vagyis a korábban (II. 176) is *Ascræum carmen*-nek mondott művét, és a hazai Mincius partján fogadalmi templomot építtet Caesarnak. A templom kapujának szárnyain — mint Dido palotájában (Aen. I 453 —) vagy a cumaei Apollo-templom Daedalus remekelte ábrázolásain (VI 20 —) — a győztes Quirinus (Octavianus Augustus) keleti és nyugati hódításait fogja megörökíttetni (34 —):

*stabunt et Parii lapides, spirantia signa,  
Assaraci proles demissaeque ab Iove gentis  
nomina, Trosque parens et Troiae Cynthus auctor.*

Ebből a néhány sornyi bejelentésből annyit mindenesetre kiolvashatunk, hogy a költő Actium után a Georgica megírásának dicsőségét Octavianus haditetteinek megörökítésével akarta volna tetézni, mégpedig a Keleten kívül Nyugatot is meghódító, azaz Alexandrost is túlszárnyaló *győztes*

(Augustus) trójai őseinek szokványos közbeszövésével. A kapcsolat Homérosszal, a görögök és trójaiak megéneklőjével így eleve megvolt, a híres Poseidón-jóslat (Il. XX. 307—: *ῥῶν δὲ δὴ Αἰνείας βῆ Τρώεσσι ἀνδρεί, καὶ παίδων παῖδες, τοὶ κεν μετόπισθε γένωνται*, a „meggyűlölt Priamos-nemzet-ség” helyett Kisázsiaiban uralkodó Dardanidák hírének visszhangja és a második pun háború után<sup>8</sup> Keletre is kiterjedő római igények következetesen kiaknázott „prófeciája”) pedig Aineias utódainak örökké tartó nagyságát ígérte.

Ebből az alig megfogható bejelentésből mindenesetre *egészen más* lett: Vergilius nem rekedt meg a Rómában évszázadok (Livius Andronicus) óta művelt *homérizálás* hagyományos *külsőségeiben*. E hagyomány gépies folytatásának gondolatát a vergiliusi eposz irodalmi-eszmei rokonságának szinte kibogozhatatlan szövevénye is kizárja. Az anyag, a költői eszközök és vonatkozások gazdagságát W. SCHADEWALDT<sup>9</sup> így érzékeltette: „Homéros követése (Homernachfolge) és hellénisztikus eposzköltői technika, későgörög szerelmi regény és eschatologikus misztérium, római régiségkutatás és annalsztikus történelem-konstruálás, itáliai helyi hagyományok és nemzeti entusiasmus, sztoikus fatalizmus és mitológiai szimbolika — ilyen és még sok egyéb szempont szerint hámozhatjuk ki a költemény mondanivalóját, egyik buroknak a másik után való lehántásával.” Folytathatnók a felsorolást Euripidés pszichologizálásától a dramatizáló történetírásnak az Aeneisben csakúgy, mint Livius művében kitapintható nyomaiig, de egyetérthetünk SCHADEWALDTTAL abban, hogy első helyen igenis *Homéros követését* tartjuk számon.

A római irodalom tudvalevőleg Livius Andronicus Odusiájának Saturniusaival kezdődött: a római iskolába egyelőre ez a *Homerus Latinus* vonult be. Naevius ezt a kezdeményezést folytatta *nemzeti tárgy* (az első pun háború) megéneklésével, amelyet Aeneas hányattatásainak közbeiktatásával mintegy római Odysseiává formált. Homéros és a kortörténet egyesítése persze nem ment zökkenők nélkül: az Aeneas-monda köré fonódó őstörténet Homéros modorában szólalt meg merészen, de a személyesen átélt háború krónikája alig különbözhetett a Rómában szokásos hadi beszámolóktól.

Ennius *magát* tartotta Homéros reinkarnációjának, és a maga koráig nyúló Annalesével — ezzel a „modern” (hexameteres!) római Iliásszal — messze túlhaladt elődjének botorkáló Odysseia-utánezatán. Hosszú ideig a

<sup>8</sup> Sőt talán már előbb: BÖMER, 1951, 47 szerint az itáliai környezetben önállóvá emelkedő Róma mintegy „mitológiai legitimáció” gyanánt igényelte magának a *pius Aeneas*-t (vö. Il. XX. 298—): „also eine rein römische Tat in spätararchaischer Zeit, keine griechische Literatenerfindung.”

<sup>9</sup> SCHADEWALDT, 1960, 515; megj. OPPERMANN, 1966, 63 is.

római múlt és jelen enniusi egybefűzése számított eposznak, homérosi műnek; *Ennius pater* iskolai szerző lett, és csodálói még a császárkor első századában is akadtak. Homérizáló modora és a korabeli nagyságok *κλέος*-ának versbeszédese kötelező sablonná merevedett. Így énekelte meg C. Sempromius Tuditanus illyricumi hadműveleteit Hostius, a *Bellum Histricum* szerzője;<sup>10</sup> Lucilius egyik töredékének beszélő személye a numantiai hadjárat viszontagságainak epikus megörökítését ajánlja (621 M.: *percrepa pugnam Popili, facta Corneli cane*, vö. Hor., Sat. II 1,10—); ilyen lehetett a Catullustól (36, 1) kigúnyolt *annales Volusi, cacata charta*; tudunk Cicero öccsének Caesar britanniai expedícióját tárgyaló kísérletéről<sup>11</sup> stb. Az augustusi kor költőinek verseiben ismétlődő udvarias kitérések az efféle óhajok elől az enniusi homérizálás divatjának tartósságát bizonyítják. Ezt a megrögzött hagyományt találtuk Vergilius Georgicájának fentebb említett helyén is: a *gens Iulia* kitalált őseinek és Octavianus haditetteinek epikus igényű összefonása azt mutatta volna, hogy az enniusi minta érvényességét egyelőre Varius eposzköltői ténykedése<sup>12</sup> sem tette kérdésessé.

Vergilius nem Homérost, hanem a felületen mozgó homérizálást tagadta meg, amikor — nyilván hosszas vajúdás után — római elődeinek teljesítményéből a megtartható nyelvi stb. vívmányokat megtartotta, illetőleg megnevesítve beolvasztotta, ugyanakkor az erőszakolt külsőségek *mögé*, az *igazi* Homéroshoz közelebb hatolt: *felfedezte* és római közegben is sikeresen valósította meg a homérosi arányokat, szerkesztést, az epikus oikonomiát. A világos kezdet és határozott vég nélkül, akadozva hömpölygő *Annales* költője — a cím is jellemző! — nem ábrázolhatta az eseményeket sem homérosi emberközélebről, sem tudatos művészi nézőpont magasából. Homéros *most* kezdett igazában hatni, amikor Vergilius epikailag ábrázolható, áttekinthető, a görög eposz lezárt világával mégis szervesen összefüggő tárgyat választott, és az egységes cselekvényt homérosi szerkesztő-művészettel jelenítette meg. (Ez az, amit ARANY fenntartás nélkül dicsért: „Az Aeneisben helye van minden sornak, szónak. . . , a költő nem áradoz tetszés szerint jobbra-balra, hanem bölcs kiszámítással, mondhatni: fukar oekonomiával rendeli a részeket az egész alá, a csekélyebb fontosságút a lényeges alá, minden részecskét külön kikerekít, hogy aztán a kerek egészbe olvassza.”) KLINGNER az *Ilias* XII—XVI. énekét hozza fel példának, amelynek epikus gomolygásából — a *teichomachiától* a *Patrokleiáig* — Vergilius ki tudta hámozni az egységet, és a homérosi előadás „zavarba

<sup>10</sup> Vö. WIGODSKY, 1972, 98. skk.

<sup>11</sup> Cic. ad Q. fr. II. 16 (15), 4: . . . *quas gentes, quas pugnas, quem vero ipsum imperatorem habes!* (54 aug.)

<sup>12</sup> Vö. Hor., Sat. I. 10, 43—: *forte epos acer, ut nemo, Varius ducit*; az augustusi kor epikusairól l. Ovid. Ex P. IV. 16; vö. SCHANZ-HOSIUS, 1935, 269. skk.

ejtő bőséget” egyetlen (a IX.) énekben célirányos, új egésszé tudta formálni.<sup>13</sup>

Homéros és Vergilius modern *synkrisis*-ének lehetőségeit és eredményeit SAINTE-BEUVE-TŐL HEINZEIG<sup>14</sup> akárhány tanulságos példával szemléltethetnők. Emeljünk ki két újat: G. N. KNAUER-nek Vergilius költői technikáját elemző tanulmányaiból<sup>15</sup> Diomédés Aeneas-vonatkozásainak finom fejtegetését, és Brooks OTIS Vergiliusából<sup>16</sup> a két „hazatérés” különbségének bemutatását.

Az Aeneis legvégén Turnus ereje akkor törik meg, mikor a hatalmas kő, melyet tizenketten sem tudnának felemelni, *qualia nunc hominum producit corpora tellus* (XII 900), célját el nem érve hullik földre (907). Turnus térdre rogyik, mint az Iliasban a Diomédés sziklakövéttől talált Aeneas (V 302 —). Turnus előzőleg csúfondárosan utalt Aphrodité közbelépésére (II. V 311 —),<sup>17</sup> aminek ellenfele *akkor* menekülését köszönhette (Aen. XII 52 —): Vergilius tudatosan  *folytatja* és Aeneas késői, de döntő sikerével tetőzi Diomédés aristeiáját. Vele végződik, de az ő említésével kezdődik is az Aeneis (I 96): *o Danaum fortissime gentis Tydide . . .* Aeneas a karthagói ábrázolásokon elsőnek Diomédés Dolóneia-beli vérengzését és Rhésos lovainak elhajtasát nézegeti (Aen. I 469 —, vö. II. X 433 —), mint ahogy Dido egyik kérdése is Diomédés lovainak szól (Aen. I 752; vö. VI 652 és X 581). A X. ének istentanácsában Venus is a hajdani megsebesítőjétől várható veszedelemről beszél (28 —): *atque iterum in Teucros . . . surgit . . . Tydides*. Annál hatásosabb Diomédés palinódiája: intő célzattal említi a görög vezérekre lesújtó isteni büntetést (XI 257 —), és *demens*-nek mondja magát Venus megsértéséért (XI 277); Trója védelmezői közül *együtt* említi Hektórt és Aeneast, de *pietas*-ban Aeneasnak adja az elsőséget (292: *hic pietate prior*), és nem ajánlja, hogy *ellene* harcoljanak. Az Ilias fékezhetetlen Diomédése békét tanácsol, az *impius Tydides* (II 163) mintegy késői elégtételt szolgáltat a *pious Aeneas*-nak, mint ahogy a diomédési kődobás egykori kárvallottjának (II. V 309), Aeneasnak sorsa is végül ellenfelén, Turnuson teljesedik be (Aen. XII 905): *genva labant, gelidus concrevit frigore sanguis. . .*

Hasonlóképpen rajzolódik ki a különbség Aeneas bolyongásai (*errores*) és a bűnös görögök — nemcsak Odysseus — *nostosa* között, amint ezt Brooks OTIS több ízben<sup>18</sup> kifejtette: Aeneas hazatérése az Aeneis „odys-

<sup>13</sup> KLINGNER, 1961, 153 = 1964, 294. Emlékezetes ünnepi előadásában W. F. OTTO Diomédés *aristeia*-ját vetette egybe az Aeneis „tökéletes” (II., IV., VI.) énekeivel: OTTO 1931, 16. = OPPERMANN, 1966, 83.

<sup>14</sup> HEINZE, 1957.

<sup>15</sup> KNAUER, 1964, 317. skk.

<sup>16</sup> OTIS, 1964; Újabb OTIS, 1969.

<sup>17</sup> Vö. KNAUER, 1964, 318, 1. j.

<sup>18</sup> OTIS, 1964, *passim* (pl. 251. sk.); OTIS, 1969, 60.



seusi” felében (I–VI. é.) fordított Odysseuséhoz képest: Odysseus *hazatér*, míg Aeneas elhagyja, és mind érzelmileg, mind betű szerint egyre távolabb hagyja maga mögött hazáját; a Nekyia a hős megpróbáltatásainak végét jelző, de nem lényeges vállalkozásból a még *ezután* rá váró megpróbáltatásokba való beavatássá lényegül stb.

Ne ismételtessük hát a régi balhiedelmet Vergilius „végzetes tévedéséről”, azt, hogy lírikusnak vagy drámaírónak született szegény, de Maecenas parancsa egy — állítólag — költőietlen tanköltemény, majd Augustus hiúsága és uralkodói hatalma az Aeneis megírására „invitálta” — mint annak idején Caesar a mimusköltő Laberium a színpadi szereplés gyalázatára, amire csak a Macrobiusnál (Sat. II 7, 2) megőrzött anekdota szavaival mondhatjuk: *potestas non solum, si invitet, sed etiam si supplicet, cogit*. Láttuk a vergiliusi életmű szerves egységének szálait: ebből az egységből az Aeneis sem rí ki, sőt annak betetőzése, záróköve. Számunkra most az a lényeges, hogy az eredeti — hagyományos — elgondolásból *mi lett*. Vergiliusnak könnyebb lett volna a 30-as évek epikáját folytatni, abból is nyilván tetszetős mű kerekedett volna, csak nem az Aeneis. Ha a pásztori lét Arkadiájának látomásából az Actium körüli évek Italiájának újjáépítéséig emelkedett, akkor a szeme előtt kitáruló római *oikumené*, sőt *kosmos* adekvát láttatása sem férhetett bele Róma *fatum*-szabta történelmének *egy* részletébe, amely — mint fordulópont — döntő lehetett ugyan, de már csak a főhős Octavianus végképp nem achilleusi vagy hektóri egyéniségére gondolva sem illett volna eposzba: az egész annyira távol esett a műfaj kívánta mítikus világtól. Ha az Octavianus Augustus személyéhez kapcsolódó sorsfordulót eposzi tárgyként akarta hasznosítani, akkor olyan részletet kellett kiválasztania, mint Homérosnak a Trója alatti harcok vagy a „hazatérések” *kyklos*-ából, amelyben Róma *egész* történelme — múlt, jelen és jövő — benne rejtett.

Az a rövid cselekvény, amelyet Vergilius a szabadon formálható görög mítoszból és a nem kevésbé szabadon formált római őstörténetből kiragadott, az ő költői ábrázolásában Róma sorsának foglalatává nemesedhetett. (Mint ahogy Aeneas a Vulcanus kovácsolta pajzs ábrázolásaival nem Achilles pajzsának erőtlen mását, hanem „unokáinak hírét és végzetét vette a vállára”: VIII 731.) A *pius Aeneas* megpróbáltatásai — mint a „sokat túrt” Odysseuséi — véget érnek ugyan az eposzt lezáró eseménnyel, Turnus legyőzésével, de az unokák „híre és végzete” beteljesedésre vár: még csak *ezután* fog megépülni, de meg fog épülni Róma; *ezután* születnek meg azok, kiket a hős alvilági látomásában szemlélt; még csak *ezután* fog életre kelni a bosszuló, aki Aeneas utódain torolná meg a Didón esett sérelmet (IV 625—); és egyelőre csak Iuppiter szavaival „ratifikált” ígéret (I 286; VI

791—) *annak* eljövetele, aki a Róma-eszmét tökéletes kibontakozásához fogja segíteni.

Vergilius eposzában a *halott* mitológia nem volt holmi vitatható fontosságú történelmi részletet díszítő sallang, sem fordítva: a kortársak tudatában élő történelem nem keveredett erőszakolt mitologizálással, hanem a *telos* szempontjából nézett római történelem egyébe forrt az *élő* mitológiai szimbólumokkal. Nem *élő mitológiával*: Augustus Rómáját — Ennius euhémérizmusa, Lucretius fizikája és egyáltalán a filozófiai kritika megismosodása óta — áthidalhatatlan szakadék választotta el a mítosszal operáló hősi eposz világától.<sup>19</sup> Összeköttetésről már jóval korábban az allegorikus Homéros-interpretáció gondoskodott. A mitológiai apparátust az alkotói siker reményében csak úgy lehetett mozgósítani, ha a költő mintegy visszafordítja az allegorikus értelmezés módszerét. Míg az allegória csak *egy* valamit jelenthet (tehát akkor pl. Hercules egyenlő volna Aeneasszal, ugyanakkor Aeneas Augustusszal stb.), a szimbólum egymás mellett több értelmezést enged meg. Így beszélhetünk az Aeneis szimbolikus kifejezéseiről, helyeiről, hasonlatairól, alakjairól stb. Így szimbolizálhatja a Capitolium Róma örökkévalóságát; Dido a szerelmet, démoni csábítást, Kelet elpuhultságát; Aeneas és Turnus ellentéte a fényt — sötétséget, római életesszerményt és barbárságot, *kosmos*-építő szándékot és romboló szenvedélyt, időhöz nem kötött és ephemer létet stb. Ennek tökéletesítése a modern tipológiai módszer, amellyel az Aeneis párhuzamait (Hercules — Aeneas — Augustus; Cacus — Turnus — Antonius; ugyanígy eseményekre vonatkoztatva: Hercules és Cacus küzdelme csakúgy, mint Aeneas és Turnus szembenállása Augustus és Antonius harcát, az actiumi sorsfordulót anticipálja), kiszámított utalásait, motívumok felcsendülését komplex összefüggésekben értelmezhetjük.

Az Aeneis — mint láttuk — gyökeres fordulatot jelent nemcsak a római epikában, hanem egyáltalán Homéros hősi eposzainak *más* — nem hősi — környezetben időről időre megkísérelt feltámasztásában, megszólaltatásában is. Vergilius egyrészt közelebb került Homéros-hoz, másrészt — önállósodásának mértékében — eltávolodott tőle; és fordítva: eltávolodott a római előzményektől, mégsem hagyta veszni, ellenkezőleg: kivirágoztatta a hazai epikus hagyományt, egyben századokra — Augustinusig — érvényes formába öntötte a rómaiság történeti tudatát. Az Aeneis így lehetett klasszikus mintájává az alapjaiban Homérostól függetlenülő, de a mindenkori nagy korszakok valóságát *Homéros kalauzolásával* igazabban átélő és megformáló későbbi epikának. Ebből a szempontból is mélységes szimbólum a

<sup>19</sup> Vö. Pöschl, 1964; Zinn, 1970, 336; Binder, 1971; Knauer, 1964, 354. skk.

Dantét a *poeta sovrano* látására vezérlő *altissimo poeta* alakja: *nélküle* a nem-hősi korokban nincs hősi eposz, nincs Tasso, nincs Milton; Zrínyi sincs, és nincs Vörösmarty.

Az Aeneis egyben nemcsak a római, hanem általában az *európai* irodalom megszületését és az európai önismeret kialakulását is példázza: az Aeneis Rómáját görög minta — Homéros — segítette önmaga megismeréséhez, erőinek kibontakoztatásához, hogy majd maga szolgálhasson mintául Európa népeinek.

Végül még egy szó az Aeneis megítéléséhez: *Elkötelezett* volt-e Vergilius és költészete?<sup>20</sup> Az. A megítélés csak azon fordul, hogy *milyen* költő és milyen eszmények szolgálatában. Ezekre a kérdésekre próbáltunk választ adni epikátlan korunkban.

<sup>20</sup> BINDER, 1971, 5.

*István Borzsák*

HEROIC EPIC POEM — NON-HEROIC SOCIETY

(Homer and Virgil)

How could heroic epic survive when "heroic" society had long already ceased to exist and society itself reached a much higher stage of development. How could the "good old" Homer live and act as a source of inspiration in the Augustan Rome, how and to what extent did he help, by his admirable otherness, to express the specifically Roman content? The examination of this question, in the meantime, reveals the influence of the Virgilian epic poem enriching the works of later centuries down to Zrínyi and Vörösmarty.

# IRODALOM

- ARANY János  
é. n. *Összes munkái XI.* Bp.
- BINDER, G.  
1971 *Aeneas und Augustus.* Meisenheim am Gl.
- BÖMER, Fr.  
1951 *Rom und Troia.* Baden — Baden.
- HEINZE, R.  
1957 *Virgils epische Technik.* Darmstadt. 4. kiadás.
- HEISS, H.  
1931 *Virgils Fortleben in den romanischen Literaturen.* Das Erbe der Alten II. 20.
- KLINGNER, Fr.  
1956 *Griechische Einflüsse.* Entretiens Hardt. II. Vandoeuvres.  
1961 *Römische Geisteswelt.* München. 4. kiadás.  
1964 *Studien zur griechischen und lateinischen Literatur.* Zürich—Stuttgart.
- KNAUER, G. N.  
1964 *Die Aeneis und Homer.* Göttingen.
- MARX, K.—ENGELS, Fr.  
1949 *Válogatott művek, II.* Bp.
- MCKAY, A. G.  
1969 *Vergilian bibliography.* Vergilius 15.  
1970 *Vergilian bibliography.* Vergilius 16.
- OPPERMANN, H.  
1966 *Wege zu Vergil.* (Wege der Forschung 19.) Darmstadt.
- OTIS, B.  
1964 *Virgil.* A study in civilised poetry. Oxford.
- 1969 *The originality of the Aeneid.* A D. R. DUDLEY szerkesztette gyűjteményes kötetben: Virgil. London.
- OTTO, W. F.  
1931 *Vergil.* Festrede gehalten am 16. Nov. 1930. Schriften der Strassb. Wiss. Ges. an der Univ. Frankfurt a.M. 13.
- PÖSCHL, V.  
1964 *Die Dichtkunst Virgils.* Bild und Symbol in der Aeneis. Wien. 2. kiadás.  
1968 *Anzeiger für Alt.-wiss.* 21.  
1969 *Anzeiger für Alt.-wiss.* 22.
- SCHADEWALDT, W.  
1960 *Sinn und Werden der vergilischen Dichtung.* In: Hellas und Hesperien. Zürich — Stuttgart.
- SCHANZ, M.  
1899 *Gesch. d. röm. Lit. II. 1<sup>2</sup>.* München.
- SCHANZ, M.—HOSIUS, C.  
1935 *Gesch. d. röm. Lit. II. 1<sup>4</sup>.* München.
- SELLAR, W. Y.  
1883 *The Roman poets of the Augustan age.* Oxford. 2. kiadás.
- WIGODSKY, M.  
1972 *Vergil and early Latin poetry.* Hermes-Einzelschriften 24.
- WILLIAMS, R. D.  
1967 *Virgil. Greece and Rome.* New surveys in the classics I.
- ZINN, Th.  
1970 *dtv-Lex. der Antike IV.*

## KAUKÁZUSI EPIKUS FORMÁK

Az az etnokulturális terület, amelynek (maradjunk egyelőre ennél a terminusnál) „hősi eposzával” resp. eposzaival a következőkben foglalkozni kívánunk, mind földrajzi, mind kulturális tekintetben Kelet-Európa és Elő-Ázsia összekötő folyosója s már ebből is sejthetően páratlan művelődéstörténeti tanulságok forrása lehet. A nyelvészeti, régészeti, etnológiai, néptörténeti kutatások e sejtést bizonyossággá is tették, sajnos messze nem a szükséges mértékben. Ezen túl ráadásul a részletkutatások olyan, hol tudatosan megfogalmazott, máskor csak kimondatlanul sugallt összkép kialakításához vezetnek, amelyeknek a valósághoz kevés köze van. A „folyosó”-helyzet, a Kaukázus hallatlan nyelvi megosztottsága — antik és középkori naiv történeti konstrukciók — voltaképp érthetően keltették azt a benyomást, mintha a Kaukázus afféle *refugium gentium* lenne, hordalék népek hordalék kultúráinak kaleidoszkópja; járhatatlan hegyek hozzáférhetetlen völgyeiben izoláltan tengődő civilizációk élő néprajzi múzeuma; „nagy” népek kulturális kisugárzásának periferiáin, csak azok találmányainak akkumulálásával magát-megvalósító csökevényközösségek rezervátuma.

És hiába váltották egymást etnológiai iskolák a tudománytörténetben, hiába változott az emberi kultúra megítélésének általános elmélete, az iménti szemlélet fel-felbukkan a szakirodalomban, nem is beszélve a közfelfogásról, ahol ma is dominánsnak tekinthetjük. Aki azonban szerencsés volt, és éveken át mintegy megélhette a kaukázusi ember életét és világát, megismerhette részben nyelvét, gondolkodás- és magatartásformáit, aligha fogadhatja el többé helyesnek az imént vázolt képet. S hogy az európai tudomány részéről kialakított fölfogás mennyire nem felelt meg a valóságnak, természetes, legelsők közt az az értelmiség kellett hogy észre vegye, amelyik ebből a kaukázusi környezetből nőtt ki, sejtjeiben hordozta egy kaukázusi műveltség „genetikai kódját”: a nem indoeurópai (örmény, osszét, kurd, talis stb.), nem turk (kumük, azerbajdzsáni, karacsáj-balkár), nem kartvel (grúz, csán, szván), nem vajnah (csecsen, ingus, kiszt), nem adige

(kabard, cserkesz, sapszug stb., stb.), nem dagesztán (avar, lezg, lak, darg stb.) — hanem mindennek egységét és integráltját: a kaukázusi hagyományt.

Ez az értelmiség pedig már igen korán tudatosította és kifejtette a „kaukázusi egység” gondolatát; elegendő ebben a tekintetben a 12. sz.-i grúz krónikásnak, Leonti MROVELINEK etnogóniájára utalnunk: „Először azt mondjuk meg, hogy az örményeknek és grúzoknak, ránoknak és movakánoknak, hereknek és lekeknek, mingreleknek és kaukázusiaknak [értsd: kaukázusi hegyiek] valamennyiöknek egy volt őse, név szerint Targamosz” (2). Leonti MROVELI genealogiája persze legenda. Olyan legenda azonban, amelynek valóságalapja mindinkább tudományosan is beigazolódik, kezdve a zseniális, még nem „marrista” N. Ja. MARR impozáns etnológiai koncepciójától, I. DZSAVAHISVILI nagy hatású munkásságán keresztül egészen kortársaink kaukázuskutatói többségének törekvéseiig. Igen jellemző módon ebbe az irányba kényszerült fejlődni a kiváló nyelvész-néprajzos V. ABAJEV tárgyunkat közelebről érintő, ti. a Nárt eposz genezisére vonatkozó elmélete is, amennyiben a részéről korábban vallott szkita — szarmata — alán — összet. eredet helyett az eposzt az utóbbi években ő is döntően egy „kaukázusi szubsztrátum” alkotásának tekinti.

E „kaukázusi szubsztrátumban” a nyelvtudomány és antropológia a par excellence „kaukázusi” nyelvek autochton hordozó populációját, ill. annak őseit látja, és az A. CSIKOBAVA részéről szorgalmazott terminológiával ibero-kaukázusi nyelveknek, resp. etnikumoknak nevezi. Ez a megnevezés egy sor más terminust szorított ki, ezek sorában szerepelt egyebek közt már a „paleokaukázusi” megjelölés is. S ha most mégis ehhez nyúlunk vissza, a következő megfontolással tesszük. Az „ibero-kaukázusi” kifejezés a katexochén kaukázusi nyelvekre vonatkozik, közelebről a kartvel, abházadige, vajnah és dagesztáni nyelvcsaládokra, és természetesen kirekeszti az itt élő indoeurópai, török, sémi, sőt újabban finnugor népek tagjait. A nyelvtudománynak ez az eljárása vitán felül indokolt. Ugyanakkor az a „kaukázusi” m ű v e l t s é g, amelynek egységében mint etnokulturális terület közös kultúrájában magunk sem kételkedünk, a maga valóságában semmiféle vonatkozásban sem korlátozható az ibero-kaukázusi nyelvek hordozóira. Ami a kultúra nyelven túli szektorait — beleértve pl. a folklórt is — illeti, kaukázusinak éppen az ibero-kaukázusi és nem-ibero-kaukázusi: döntően indoeurópai és török etnikus közösségek műveltségének magas fokú integrációja következtében előállott civilizációt tekintjük. A „kaukázusi szubsztrátum” kifejezés is, a kultúra tekintetében, mert egy szupersztrátumot tételez fel: csak alapos megszorításokkal alkalmazható. Nem így a nyelv esetében, ahol is épp a legutolsó évek nem kis szenzációt keltett felfedezése szerint a kartvel nyelvekben csakugyan kimutatható egy igen ősi

indoeurópai nyelvi szubsztrátum jelenléte. Figyelemreméltó evvel szemben az indoeurópai nyelvet beszélő osszéték vagy török karacsáj-balkárok, kumikok, azerbajdzsánok embertani állományban egy nagy jelentőségű kaukázusi komponens szerepe.

A kaukázusi *kultúra* atomisztikus fölfogása felett tehát visszahozhatatlanul eljárt az idő, mégpedig igen nagy múltra visszatekintve is elmúlt: az archeológiai kutatások tanúsága alapján évezredekre visszamenően beszélhetünk joggal, ismétlem, különféle etnikumok civilizációjának magas fokú integrációja következtében született *kaukázusi műveltségről*. A lingvisztikai „ibero-kaukázusival” szemben nevezzük ezt az integrációt a magunk részéről egyszerűen „kaukázusinak”, ami tehát számunkra nem nyelvi, hanem műveltségbeli egység, és ennek az egységnek archaikus szakaszát „paleokaukázusinak”. (Az elmondottak természetesen nem feledtethetik velünk azt a tényt, hogy az egyes kaukázusi népek persze rendelkeznek mind nyelvi, mind kulturális individualitással, nemegyszer igen kifejezett módon, műveltségük valamennyi szférájában.)

Szólnunk kell írásunk címének második tagjáról is, az eposz terminusról. A szakirodalomban igen változatos eposzfogalommal operálnak az egyes szerzők, akár más és más kultúrkör anyagából, eltérő tipológiai megvalósulásokból indulnak ki, akár egy és ugyanazon jelenségre vonatkozóan is. A nembeli fogalomalkotástól tehát még nagyon messze vagyunk. A kövendő út nyilvánvaló, az nevezetesen, hogy az antropológiai tudományokban lehetséges egyetlen kísérletfajta lehetőségét aknázzuk ki, tehát a történelmi megvalósulások sorozatát elemezzük sokoldalúan és kimerítően. Az utóbbi jelző kifejezte követelmény fokozottan a folklór-eposzok feltárására utal, amelyek fogalmi megragadása körül különösen nagy zavart tapasztalhatunk, egészen odáig, hogy vannak kutatók, akik létezését is kétségbe vonják, sőt tagadják. „Naiv eposz” létezése számunkra tény, még akkor is, ha természetesen azok leírásakor más jellemzőket találunk, mint mondjuk a homérosi eposzok elemzésekor. Minden nép folklórjának rendszerében az eposznak éppenúgy meghatározható helye van (mégpedig mind diakron, mind szinkron síkon), valamint ugyanennek a népnek irodalmában (a határ elsősorban folklór és nem-folklór művészetek rendszerei közt húzódik, nem pedig egyik és másik különböző műfajai közt). Ugyanakkor a kétféle művészetrendszer eposza közt még mindig elégséges minőségi egyezést rögzíthetünk ahhoz, hogy esztétikai általánosításban azonos terminológiával éljünk.

Hazai eposzkutatásunk sajnálatosan egyenetlen. Ha horizontjait tekintjük, ragyogó kutatói teljesítményekkel büszkélkedhet egyfelől, észre sem vett jelenségek sorát kérhetjük számon ugyanakkor (még lexikonoktól is),



különösen a folklór-eposzok tekintetében. Érthető éppen azért, hogy a fogalmi megközelítések is egyoldalúak; nemegyszer passzív módon kölcsönöztek.

Milyen eposzfogalommal kényszerít bennünket operálni mármost a kaukázusi világ? Aki a nem túlságosan gazdag szakirodalomhoz fordul, archaikus, mitikus-reliгиозus („államelőtti”); történeti- és romantikus stb. eposzok említésével-tárgyalásával találkozhat. Mindazzal tehát, ami az összehasonlító-történeti és összehasonlító-tipológiai kutatások eddig egyáltalán foltártak mint e műfaj egyetemes evolúciójának különféle fokozatait.

Ez a jellemzés egy szempontból meg is felel a valóságnak. A grúz Amirani-ciklus, az örmény Szaszunci Dávid legrégebbi rétegeiben, az abház Abrszkil, az észak-kaukázusi Nárt-eposz (és egy sor további alkotás, amelyekre a kutatás csak legújabbban figyelt fel, vagy még észre sem vett, mint pl. az „állatok ura” mitológéjával kapcsolatos „vadászeposz”, a grúz Iaxsar és Kopala-ciklus, a lak Sarveli-ciklus és párhuzamai stb.) tipológiai szempontból kétségtelenül igen archaikusak; bizonyos aspektusaikban csak őstársadalmi viszonyok és gondolkodásformák alapján interpretálhatók; igen ősi néprajzi valóság tükrözi.

„Történeti” eposzként elsősorban az azerbajdzsán Kör-ogli és örmény Szaszunci Dávid jönnek tekintetbe, bár nem zárkozhatsz el az oguz Kitabi Dede Korkut kaukázusi vonatkozásainak hasznosítása elől sem. Aztán a valamennyi kaukázusi nép folklórjában reprezentatív műfajnak tekinthető „történeti dalok” tengere következik. (Ezek eposz volta — a kaukázusi folklór struktúrájában — nem vonható kétségbe, ha a bizonyítással itt adósnak kell is maradnunk.) Ezen a fokon továbbá, egy intenzív tipológiai vizsgálat nem hunyhat szemet a gazdag grúz-örmény krónikairódom tanulságai előtt sem, amelyben folklóriródom határa olykor a felismerhetetlenségig elmosódik. Ebben az irodalmi termelésben persze jelen vannak a mitikus öntudat teremtette alkotások nyomai a históriai mellett: új minőségben azonban mégiscsak a szóban forgó népek epikus költészetének megvalósulásával van dolgunk itt is. Csakúgy, mint a tipológailag ugyanide sorolandó *Az adige nép története* c. mű a kabard Sora Nogmov tollából stb.

Folklór és irodalom szoros összefüggését reprezentálják a helyi lovag-eposzok is: a Sahnáme szóbeli és irodalmi verziói (igazoltnak tekinthetjük, hogy ennek anyaga az irodalmi megfogalmazás előtti formájában eljutott már szóbeli úton a Kaukázusba), a grúz Amirán-Daredzsániai, Ruszudani stb. Szóbeliség és irodalom egységét demonstrálják a romantikus eposz hajtásai is, az Eteriani, Vis o Ramin, Leila és Medzsun, Tigrisbőrös lovag, Ariz és Hanber, Mam és Zin stb. stb.

Felsorolásunk teljes már csak azért sem lehetett, mert mint említettük, a magunk részéről olyan alkotásokat is idetartozónak tekintünk, amelyekre a kutatás ebben az összefüggésben még nem terjedt ki.

Az epikus alkotásoknak e nagy gazdagsága természetesen jelentős tanulságokkal kecsegteti a kutatást minden tekintetben: az eposz elmélete és konkrét történeti, poétikai kérdéseinek területén éppen úgy, mint etnogenetikai és néptörténeti problémák megoldásában. Egészen kivételes lehetőséget nyújt a kaukázusi eposz abban a tekintetben, hogy azonos etnokulturális milieuban, nemegyszer egyazon etnikum folklórában (tehát azonos nyelvi közegben) követhetjük nyomon egy-egy epikus alkotás transzformációit különböző fejlődési fokain.

Felsorolásunk teljességét továbbá éppen a kaukázusi (és nem is csak kaukázusi) eposz fogalmi megragadása szempontjából rendkívül fontos mozzanat alapos elemzésének hiánya is korlátozza. Ezt a hiányt itt persze nem pótolhatjuk, hogy ne utaljunk legalább rá, mégsem kerülhetjük el. A kaukázusi népek folklórájának akár csak futó áttekintése is meggyőzhet arról, hogy benne az epikus-heroikus attitűd, értékrend és tematika még a nem epikus alkotásokban is lépten-nyomon túlsúlyba kerül. Az egész kaukázusi népművészet úgyszólván ennek az attitűdnek van alárendelve, és kifejezésére ez a folklór az ábrázoló eszközök, motívumok, szüzsék és ciklusok hallatlan gazdagságát teremtette meg; élteti napjainkig. Egy par excellence epikus világról kell itt tehát beszélnünk, amelyben vannak ugyan kristályosodási sűrűsödések, eposzmagvak, de ezek állománya meglehetősen likvid állapotú, azaz vitális alkotó folyamatról tanúskodnak, amelynek eredménye igen változatos. A 17. sz.-ban lezajlott bahtrioni csata pl. a keleti grúz csoportok körében hősdalok és mondák terjedelmes ciklusának adott anyagot, amelynek megformálásához kiaknázták a folklór sokszázados története folyamán keletkezett alkotások egész arzenálját is. A ciklus eredetében kétségtelenül egykorú a szóban forgó történeti eseményekkel (kitűnő történeti forrás egyszersmind), a szóbeli alkotási folyamat azonban még abban a korszakban meg is akadt. A 19–20. sz.-ban rögzített szövegek a megszilárdult hagyományt reprezentálják. Lényegében ugyanilyen sors jutott osztályrészül Ademirkán 16. sz.-ban keletkezett adige ciklusának is. Mindössze egyetlen szüzsé néhány változatában ismerjük a — minden bizonynyal évezredes múltban keletkezett — abház mitikus hőseposzt Abrszkilről, Prometheus abház megfelelőjéről. Hasonlóan lezárt alkotó folyamatot figyelhetünk meg a keleti grúz csoportok körében éltetett, rendkívül archaikus Iaxsar-Kopala mitikus eposz esetében is.

Merőben más kép bontakozik ki előttünk a több ezer éves grúz Amirani (ugyancsak Prometheus-párhuzam) vagy az észak-kaukázusi és abház Nárt

eposzok vizsgálatakor. Mindkettőre döntő hatással volt a mesemondási gyakorlat, általában a mesehagyomány. Az Amiráni meg éppenséggel, amióta a folklorisztikai gyűjtés rendszeresen törekszik rögzítésére, első-sorban mint mese jelenik meg a variánsokban (egy-egy epizód hiedelemmonda jellegét öltötte), annak előadási és szerkesztési jellegzetességeit követi; nyilvánvalóan a meseanyagból építkezik, minduntalan onnan vesz fel újabb és újabb elemeket. Ez a műfaji átrendeződés volt szükséges alkalmazást ahhoz, hogy az egykori (mítoszból fakadt) eposzhagyomány napjainkig vitális alkotó folyamat áramkörében maradhasson. (Jelezhetjük csupán, hogy a mese műfaj döntő hatása mellett a kaukázusi népek folklóreposzában mítosz-mese-eposz szinkretikus felbontatlanságát is megsejthetjük még.)

Az Amiráni eposszal kapcsolatban a kutatók felteszik, hogy a messzi múltban valamikor szerkezetét, előadását stb. tekintve hozzávetőleg olyan lehetett megjelenési formája, mint pl. a Nárt epika vagy más hasonló „állam előtti” eposzok. Hogy tehát a ma rögzíthető szövegek egyes alapvető epizódjai epikus (mitikus) ciklusok voltak, Amiráni különféle tetteiről, továbbá más hősök tetteiről is autonóm epikus alkotások szóltak. A magunk részéről döntő jelentőséget tulajdonítunk az Amiráni megítélésekor annak, hogy Amiráni jellegzetesen mitikus-mesei, *epikus közösség* (vö. nártok, Kalevi fiai stb.) nélküli „individuális” hős, akinek heroikus tettei kifejezetten nem valamiféle meghatározható emberi közösség javára irányulnak. A 12. század elején keletkezett Amirán-Daredzsániáni c. lovageposz, amelynek az Amiráni folklór-eposszal való kapcsolata nyilvánvaló, csakugyan kínál némi fogódzót arra a hipotézisre, amelyiket az imént említettünk, és ad ugyanerre támpontot annak a kapcsolatnak természete, amelyet az észak-kaukázusi nárt ciklus és az Amiráni közt figyelhetünk meg. Mégis úgy véljük, mindez nem elegendő bizonyíték. A kartvel társadalom sajátos fejlődésútját figyelembe véve azt hisszük, hogy az Amiráni eposz még ma is megfigyelhető állapota nem másodlagos jelenség.

Akár így legyen azonban, akár úgy, annyi bizonyos, hogy az Amiráni történeti fejlődésében igen nagy múltra tekinthet vissza (egyes kutatók az i. e. III. évezredben keresik gyökereit), hogy anyagában kétségtelenül találhatunk olyan mozzanatokat, amelyek egy „paleokaukázusi” néprajzi valóságot reprezentálnak, epikus objektivációban tükröznek, ha ugyanakkor kartvel (azaz grúz) kötöttségük is nyilvánvaló; másfelől éppen a kartvel „kaukázusi” voltának (egyik) bizonyítéka.

Az Amiráni eposz — rekonstruált — anyaga a következő: névtelen vadászt asszonyi sikoly magas sziklacsúcsra csal fel, ott barlangban az aranyfürtű Dalira (állatok ura, vadászat istennője a mitológiában) bukkan egy barlangban. Az istennő szexuális kapcsolatra lép a vadással, akinek fele-

sége azonban, rájuk találva, levágja Dali haját: az istennőnek ez halálát jelenti. Halála előtt meghagyja a vadásznak, hogy méhét felvágva vegye ki magzatát, 6—6 hónapig tartsa borjú, illetőleg bika hasában, Amiráni nevet adjon neki, aztán tegye ki Iamani forrása mellé. Iaman Amiránt saját fiaival, Badrival és Uszibival együtt felneveli. A leendő hős már gyerekkorában nagy erő birtokosa, társait csépel, vízfordó asszonyok edényeit összetöri. Ezek átkozódása („... inkább a devekkel küzdenél. . . !”) vezeti aztán kalandokra, devekkel, sárkányokkal küzdelemre. Megöli pl. a fehér és vörös sárkányt, a fekete azonban öt nyeli el. Hogy megszabaduljon a kellemetlen falattól, a sárkány lakásának középső oszlopára csavarodik fel, Amiránit azonban nem sikerül így se összemorzsolnia. A hős gyémánt késével kivágja magát, viszont elveszti eközben testszőrzetét. Badri és Uszibi gúnyolják, ezért Amiráni felkeresi Igrí batonit, a vizek urát, és kényszeríti a mágikus víz kiadására, amitől visszanyeri haját, szakállát. A hős Sárkányölő tette egyszersmind a Nap megszabadítása is, amelyet ti. a sárkány rendszeresen elnyelt.

A fehér, vörös, fekete sárkányok a vérbosszú során elpusztított Bakbak-dev fejéből előcsúszó három féregből támadtak. Amiráni és társai (Badri, Uszibi) elhagyott toronykriptában, halott rokonuk, Camcumi kezében írást találtak, ebből értesültek arról, hogy a deveket kiirtó Camcumi az egyetlen Bakbak-devvel nem bírván, annak áldozata lett. A hulla fölfalására érkező Bakbak-devet Amiráni megöli.

Amiráni ezt követően maga lép fel a devek pusztítójaként: a legkülönbözőbb motivációval (pl. tűz megszerzése) keveredik velük összeütközésbe, és öli meg őket.

A ciklus legnépszerűbb epizódja a heroikus nőrablás. Kamari tengeren túl, az égre láncon fölfüggesztett bástyában él magában; amikor Amiráni megérkezik (a bástyának nincs bejárata, a hős nyílást rúg falán), Kamari mosogatót. A hős összetöri az edényeket, hogy Kamari szüleit ne értesíthessék jelenlétéről. Egy tányér azonban elgurul, informálja Kamari apját (mitikus személy, talán meteorológiai istenség?), aki seregével a nőrabló Amiráni üldözésére siet. A kozmikus méretű csatában elesik Badri és Uszibi, Amiráni Kamari segítségével megöli az apát (akinek fején malomkő van, csak az alsó testére mért csapással teríthető le — ezt tanácsolja Kamari). A Badri és Uszibi halálán bánkodó hős megöli magát, Kamari mindhármukat föltámasztja.

Amiráni utolsó „tette” az isten elleni küzdelem. Keresztapja, Krisztus, még születésekor felruházta Amiránit győzhetetlen erővel, amelyet kiprobálandó Krisztust hívja ki birokra, és vesztes marad. Büntetésül Krisztus örökös szenvedésre sziklához (a Kazbekhez vagy Elbruszhoz) láncolja

Amiránt. A hős hűséges kuttyája marcangolja a láncot, amikor már-már elszakadna, elérkezik nagycsütörtök, valamennyi kovács háromszor az üllőre csap — ezzel Amiráni rablánc regenerálódik. Amiráni ezért gyűlöli a kovácsokat, várja, hogy bosszút vegyen. Más változatok szerint a láncot rögzítő cövekre, amikor már csaknem kirántja a hős, egy madár telepszik, hogy elkergesse kalapáccsal sújt rá. A madár azonban elszáll, a cövek mélyen visszanyomul a talajba.

Az Amiráni eposz különféle epizódjai vagy motívumláncolatai (amennyiben kerek kompozícióról van szó, úgy az jórészt meseszerkezet) mintegy száz lejegyzett szövegváltozatban állnak rendelkezésünkre. A szövegek túlnyomó részben versbetétes prózaváltozatok; a „versbetéteket” azonban önálló alkotásokként is rögzítették a gyűjtők. Az egyes motívumok, epizódok variabilitása meglehetősen nagy, az imént bemutatott szüzsévázlatnak úgyszólván valamennyi mozzanata felcserélődhet, újabbakkal kiegészülhet. Meglehetősen elterjedt pl. a következő epizód: Amiráni találkozik egy Ambri stb. nevű óriással, aki olyan súlyos, hogy élve viteti ki magát a temetőbe: holtan nem bírának vele. Az óriás anyja Amiránit kéri, hogy helyezze vissza a szekérre Ambri lábát, amelyik mély barázdát szánt, de Amiráni gyengének bizonyul. Számos változatban ismert annak a vadásznak története is, amelyik rábukkan a leláncolt Amiránira, de nem képes annak kardját megemelni, hogy a hős elvágja láncait. Amiráni ezért arra kéri a vadászt, hozza el otthonról a tűzhelyláncot, amelyikkel magához húzhatja kardját. A vadász azonban megszegi azt a tilalmat, hogy szótlan legyen míg visszatér, s többé nem talál rá a hősré.

Az Amiráni eposszal kapcsolatban tehát zárt kompozícióról nem beszélhetünk, potenciónálisan a grúz folklórhagyománynak rendelkezésére álló valamennyi epikus motívum kapcsolódhat ennek a hősnek nevéhez. A gyakorlatban, igaz, a folklór alkotásfolyamat ezt a lehetőséget nem realizálta, hogy miért, az az eddigi kutatásokban nem vetődik fel. Az Amiráni ciklust a grúz folklóreposz tengerében csupán egy szigetnek kell tekintenünk, hős-epikai kezdeménynek, amelyikhez hasonlók találhatók még ezen kívül is a kartvel folklórban. A kutatóknak az a törekvése, hogy ez utóbbiakban egy valamikor megvolt Amiráni eposz „széthullott” mozzanatait ismerjék fel, véleményünk szerint nem indokolt. Ezt a kartvelek történeti-szociológiai viszonyainak és epikus folklórjának egymásra vetített elemzése meggyőzően bizonyíthatná. Számunkra azonban itt az a legfontosabb, hogy ez a kartvel „epikus világ”, mind az Amiráni ciklus, mind további kristályosodási magvainak („vadászeposz”, Iahszar-Kopala, Rokapi, Kjagua, Hogaisz Mindia stb.) epikus anyaga utalnak az észak-kaukázusi epikus világra, nyújtják az analógiáknak azt a körét, amelyik az összefüggések következté-

ben „paleokaukázusi eposz” rekonstrukciójának lehetőségét biztosítja, sőt kényszeríti.

Az észak-kaukázusi: abház-adige, karacsáj-balkár, osszét, vajnah (cse-csen-ingus-kiszt) és dagesztáni népek reprezentatív (de távolról sem egyetlen!) hősi eposza a nártokról szól, egy epikus nemzetségről, amelyik egyetlen történeti etnikummal sem azonosítható. Nincs az eposzban sem kísérlet etnikumhoz kötésre, csupán arra, hogy a mai emberiség előtt élteknek tekintsék őket. A nártok közösségéből a hősök sora emelkedik ki, ezek tetteiről szólnak a többé-kevésbé állandó szerkezetű és anyagú ciklusok. Klasszifikációjuk többféleképpen is lehetséges: akár az egyes hősök szerint, akár az egyes etnikus csomópontok szerint, vagy az epikus anyag, a motívumok-epizódok, poétikai-stilisztikai sajátosságok szerint. A „nárt” terminus, jelentéktelen fonetikai és szemantikai variációktól eltekintve egységes a felsorolt, különféle nyelveket beszélő népeknél (sőt ismerik a velük határos grúz csoportok: szvánok, racsaiak, lecsiumiak is); lényegesen nagyobb eltérés mutatkozik viszont a ciklusok hőseinek nevében, valamint epikus anyagukban. Fontos azonban ennek az eltérésnek természetét szemmel tartanunk. Arról van ugyanis szó, hogy az egyes etnikus verziókban meghatározott hős tetteit elmondó motívumok egy másik etnikus verzióban másik hős nevével kapcsolatosak és viszont; tehát egy többé-kevésbé állandó epikus mag anyagának etnikus variálását figyelhetjük meg.

Az említett epikus mag kielemezését az összehasonlító-történeti és tipológiai folklórisztika módszertani szabályai alapján számos kutató megkísérelte, meglehetősen változatos javaslatokhoz jutva el. Abban azonban többségük egyetért, hogy az eposz főhőseihez (Szoszruko-Szoszlan, Szirdon, Urizmag, Batradz, Badinoko, Asemez, Tleps, Malecsiph, Kujcuk, Sauej stb.) fűződő ciklusok közül Szoszruko nárté a legarchaikusabb, kivált az abház-adige verzió megőrizte formájában. Szoszruko ciklusa jelen van mind az osszét (a hős neve itt Szoszlan), mind a vajnah (Szeszka Szolsza), mind pedig a karacsáj-balkár verziókban (az ismert kartvel adatok átvétel voltához nem férhet kétség, bár vitatható, hogy melyik észak-kaukázusi nyelvfoklór az átadó). A ciklus előadja a hős természetfeletti születését, ifjú- és férfikori kalandjait és halálát is. Szoszruko kőből történt születésének epizódját valamennyi nemzeti verzió ismeri, az abház (nyersfordítású részletekben) ekként:

Lépked fenséges Szatanej anya,  
Nártok szülője.  
Nem nap ő, de nappali fénnel teli-  
Ragyog, bár hold sem ő,  
Jár-kél a Kubán völgye ölén.

Font fáradhatatlanul,  
Sodorta a szálát szövetnek,  
Orsója hozzá bükkből volt,  
Rajta kőnehezék súlyosodott.  
Hajtotta hajnaltól napestig:  
Ezer bála vásznat is megszótt  
A finom lenből.

.....  
A túlpárt árnyékában  
Lustán harapdálták a kiélt mezőt  
A nártok békés jószágai,  
S hús vízben frissülve már —  
Szatanej meglátta őket.

.....  
Horkolva feküdt nyája körében  
Zartüzs, nártok szolgáló pásztora,  
Hevert egy kövön ridegen,  
Bozontos szemöldökét borzolta a fű,  
Friss keleti szellő a Kubánról,  
Erre szemei tágra kinyíltak.  
— Zartüzs ! Te vagy-e Zartüzs ? !  
Ébred a hívásra, bozontos  
Nagy szemöldökét föl húzza,  
Pillantással átfogja a partot,  
Figyelt feszülten, hallgatózott.  
Napnál fényesebb valami  
Figyelő szemét elvakította,  
Mint sistergő villám,  
Elvakította, megsüketítette.  
— Csoda lenne-e világos nappal,  
Erősebb a napnál ami feltárult nekem,  
Majd meg elvakított ? — szólt,  
S a nyája elé állva  
Szeméből dörzsöli az álmot,  
Figyel, keres megint, és  
Meglátta: Szatanej fekszik ott hanyatt,  
Fürdik, frissül a Kubán vizén.  
.....  
De az igazat is hogy elbeszéljük,  
Rég nem hunyhatta már le a szemét,

Sok-sok éjszakája már  
 Nem aludt Szatanej,  
 Epekedett, lángolt,  
 Zartüzhöz vágyott. . .  
 Meghallván Zartüzhöz szavát a parton,  
 Így felelt most vissza: — Nem tagadom,  
 Igen, én kiáltottam!  
 De amit akartam, innen nem mondhatom,  
 Hozzám átgyere elébb!  
 — Mit tegyek, a folyó megáradt,  
 Félek, még magával ragad!  
 Ahová kívánod, menni kész vagyok,  
 De örvénylő mélység visszariaszt.  
 — Lelketlen marhák nyomorult gulyása!  
 Leereszkedtem én hozzád,  
 Lehetnél volna vágyaim ura  
 Férfi ha lennél! —  
 Így szólt, mint a nap tündökölve  
 Szatanej, vissza a vízhez fordulva,  
 A másik part felé lágyan elúszott.  
 Vert hevesen a pásztor szíve,  
 Tüzes lángban vergődött a teste,  
 Valóság volt amit látott, vagy álom?  
 És most hitetlenségén bőszerűlten,  
 Súlyosan pásztori botjára görbedt,  
 Aztán egyetlen ugrással bent  
 A fortyogó örvényben termett.  
 Húzta a mélybe Zartüzhöz a forgó  
 Úszni előre nem adott utat,  
 Vissza a partra kivetette.  
 .....  
 Szatanej úrnő messzi a partról  
 Öltözötten nézte már a pásztort,  
 Gondolatába mélyedt:  
 — Győz-e a hullámon, eljut-e hozzám,  
 Vagy halálát leli tán a Kubáni mélyben?  
 És az ártól legyőzött  
 Valóságát álomban veszni látva  
 Most fölkiáltott:  
 — Nem enged, látod, visszavet az ár!



Tedd le a kendőd, párduebőr szoknyád,  
 Fedd fel kebledet, arcodat mutasd !  
 Engedett Szatanej, arccal felé fordult,  
 Varázsos bájával mint a nap tündökölt,  
 Mint a hold fölragyogott.  
 Némán vágyakozva bámulta amaz, aztán  
 Fölkiáltott: röpj, hej, szállj !  
 És tüzes erejét megfeszítve  
 Íjját fölhúzta, Szatanej felé kilőtte.  
 Tüzes villám, csapott a nyíl  
 Félelmesen süvöltve,  
 Ég-föld beleremegett,  
 Mennydörgés támadt,  
 Jószágot riasztó.  
 Hatalmas kőtömb hevert amott,  
 Szatanej rémülten menedéket mögötte talált.  
 Zartüzs nyila mélyen a kőbe hatolt  
 És emberi alakot rajta ütött.  
 Csendes lett ismét, fénylő a folyóvölgy  
 Közel és távolra nyugalom leszállt.  
 Szatanej úrnő a követ kerülte,  
 S ahol a nyíl belefúródott,  
 Meglátta az emberi képet.  
 Tudván, titoknak jele az, szólt:  
 — Kivésem e képet és hazaviszem !  
 Zartüzs akkor hozzá átkiáltott:  
 — Segítségedre csak Ajnar kovács lehet  
 A hatalmasöklű:  
 Fogó helyett félkarja fogó,  
 Kalapácsa pedig — a jobbja,  
 Térde az üllő, és félik mindenütt.  
 Elment hát Szatanej, hívta a kovácsot  
 Magával a partra, hol a kőtömb hevert,  
 A nyíllal átütött.  
 Letelepedett a kőhöz Ajnar,  
 Tudását, erejét a munkára adta,  
 Három napon át a követ munkálta:  
 Embert faragott, s Szatanejnek adván, szólt:  
 — Amikor e hős a világra jön majd,  
 A szomszéd táltos kancája megellik.

Rettenetes lesz az a csikó,  
Emberre halálos. És hogy  
Emberi gonoszság el ne veszejtse,  
Neked úrnő, kell megmentened.  
A nárté legyen az, aki a világra jó,  
Mert olyan táltos nem lesz a világon.  
A kőből faragott képet  
Fogta Szatanej, keblébe zárta,  
Vele hazament.  
Hősök szülője magán melengette,  
Ember meg ne lássa, kerek évig rejtve.

A világra jött hőst ismét a mitikus kovács veszi kézbe: tűzében (vagy farkas tejében) megedzi, ezáltal sebezhetetlenné válik, mint Achilleus. A nártok közösségébe (pontosabban a férfitársaságba) súlyos próbák sorából álló avatási szertartás teljesítése után jut be Szoszruko-Szoszlan; aztán a legkülönbélebb kalandok töltik ki hősi biográfiáját. Ezek közül kiemelkednek kultúrhérosz-tettei: megszerzi az embereknek a gabonát, az istenek italát, tüzet, földművelő eszközöket — mindezek gazdáinak legyőzésével. Mitikus-epikus hőshöz méltó módon házasodik; megjárja az alvilágot (hogy „anyját” kimentse az alvilági tóból); hogy végül ármány következtében veszítse életét: az ellene fenekedő nártok ráveszik, hogy a hegyről legörgett Balszagot, Zsan-Sereh-kereket (olykor ez fogazott kőkorong, minden bizonnyal napszimbólum) térdével állítsa meg (itt egyetlen sebezhető pontja, ahol ti. a kovács, amikor edzette, fogójával tartotta). A kerék átvágja a hős lábait, Szoszruko elvérzik.

Az eposz összetett verziójában szerepel egy hős, amelyiknek alakja a legtöbbet foglalkoztatotta a kutatókat, beleértve az indoeurópai mitológia kutatóit is. A hős neve Szirdon, Szoszlan ellenfele, halálának okozója. Szoszlanhoz hasonlóan született, de nem pásztortól, hanem magától az ördögtől. Ebből következik negatív szerepe is az eposzban: mindegyre ellenségeskedést szít, bajt kever, pusztulásba taszítja társait, akárcsak a skandináv mitológiában Loki. A többi nemzeti verzió hasonló hőst nem ismer, viszont E. M. MELETYINSZKIJ gondos elemzéssel kimutatta áttételesen kifejezett párhuzamát a nártok és Szuszruko közötti ellenségeskedés epizódjaiban: végső soron egy archaikus iker-mitológéma jelenlétét ebben az ellentétképzésben. Nem figyeltek fel azonban az eposz elemzői azokra a párhuzamokra, amelyek a kartvel folklórban tűnnek elénk: Amiráni és Badri-Uzibi ellentétében, talán Amiráni és Rokapi (ugyancsak isten elleni lázadásáért sziklához láncolt figura, szemantikai tekintetben azonban még fel-

tárásra vár) oppozíciójában, Iahszar és az „istenfiak” vetélkedésében (emberiség ellenségeit, a deveget pusztító Iahszarnak a főisten „kapujában” meg kell mérkőznie az alsóbb, azaz nemzetségi istenekkel, hogy elnyerje a heroikus buzogány-korbácsot, nagy hatású fegyverét stb.).

A skandináv párhuzamokat MELETYINSZKIJ joggal tekinti stadiális-tipológiai jellegűnek, a különféle kaukázusi népek folklórjában feltáruló összefüggéseket azonban, bár ha még nem is bizonyítottan, a magunk részéről genetikusnak véljük a paleokaukázusi mítosz és eposz anyagának. Ezek a kapcsolatok persze igen régiek, mitológiai és epikai „alapnyelvet” nagyon távoli időben képezték; ezért találjuk ma úgy, hogy az egyes népek folklórja (az egykori közös anyagból) merőben önálló alkotások ciklusait fejlesztette ki. Az összefüggések nem egyes autonóm alkotások (pl. nárt eposz és Amiráni eposz stb.) közt mutathatók ki, hanem hol ebben, hol abban a ciklusban tűnnek elénk; és ez is csupán a történeti szemantika síkján, mert a poétika és a funkciók tekintetében ugyancsak nagyfokú önállóság mutatkozik az egyes népek folklórjában, vagy legalábbis a kutatás eddig nem hozott felszínre poétikai-funkcionális összefüggéseket.

A „kaukázusi” összefüggések kutatása természetesen nem új témája a kaukazológiának (nyelvtudományban, embertanban, régészetben, néprajzban), a folklorisztika sem kerülhette el természetesen. A rendszeres feltárástól mindazonáltal még messze vagyunk, a tények regisztrálása sem történt meg kimerítően. Az olyan szembetűnő tényeknek, mint az isten ellen lázadó, sziklához láncolt hős, a tűzszerzés (és egyéb kultúrjavak szerzése), az állatok ura-vadászeposz stb. mozzanatok egybegyűjtése valamennyi kaukázusi nép folklórjából már a kutatás kezdetén megindult. Igaz, ezek az összefüggés-sorozatok a legkülönbélebb interpretáció kísérletre csábították a kutatókat: az uralkodó tudományos iskolák elméleteit követve rendszerint a hatásátvétel vált magyarázó elvvé. A rejtettebb kapcsolatok kimutatása még várat magára. És mindaddig, amíg ezek teljes körét nem ismerjük, az eredetkérdésekre adott akármilyen válasz csak hipotetikus értékű lehet. Részünkre ilyen munkahipotézis, az eddig eredmények is mindinkább erre szorítanak, a paleokaukázusi gyökerek felfedésére irányuló erőfeszítés. Eddig rejtve maradt kapcsolatot sejtünk pl. Szoszruko-Szoszlan-Szirdon kőből születésének epizódja, ill. Amiráni császármetszéssel világra jöttének epizódja között, továbbá egy sor (a nárt eposzon kívüli) kaukázusi kőből születés monda között. Ezek távolabbi, elsősorban kisázsiai kapcsolataira mutatott K. E. MÜLLER, anélkül azonban, hogy a részéről erőltetett átvétel elméletet, ti. a kaukázusiak részéről, meggyőzővé tehetné volna. Számolnunk kell egy aranykor mitológéma epikus formálásának különféle verziókban való jelenlétével Kaukázus-szerte, így a nárt és Amiráni eposzban is

természetesen. Kétségtelenül közös tőről fakad valamennyi kaukázusi nép epikus folklórjában az igen gazdag hajtású, cyclops-féle óriásokhoz fűződő szüzsé-ciklus, amelyik ugyancsak fontos összekötő híd Transz- és Ciszkaukázia eposzai között.

Az említett, valamint a további már kimutatott vagy megsejtett epikus kapcsolatok elemzése kétségtelenül perspektivikus feladat. Ismeretes, hogy a kaukázológia legbonyolultabb, máig megoldatlan kérdése az egyes helyi nyelvek összefüggése természetének kérdése. Megnyugtatóan bizonyítani mind ez ideig sem sikerült a kartvel, abház-adige, vajnah és dagesztáni nyelvek közös alaptól történt kifejlődésének régen felállított hipotézisét. Ilyen kérdés megválaszolására a folklór önmagában nem lehet elegendő, viszont a nyelvi, embertani és régészeti-néprajzi adatokkal egy sorban a bizonyítás fontos láncszemét képezheti. És úgy tűnik, egy epikus „folklór-alapnyelv” egykori létezése a Kaukázusban — nem alaptalan hipotézis.

*Márton Istvánovits*

## CAUCASIAN EPIC FORMS

In their folklore, the Caucasian peoples created a wide scale of the epic forms, they have preserved and still cultivate them — practically all that folkloristic professional literature has been able to record so far. The analysis of these forms from the aspects of civilization history and the development of the methods of composition presents attractive perspectives to research. It can promote, to a great extent, the elaboration of a universal theory and history of epic poetry, the better understanding of the Caucasian peoples' ethnogenetic processes, the disclosure of the structure and nature of these peoples' culture. It is greatly characteristic of the Caucasian peoples of different languages and origin that they had created a conspicuously uniform culture already in the very remote past. Owing to this circumstance, we are able to point out similar themes, forms, scale of values, that is a community of "epic world order" in their folklore (more particularly: mythology) and epic poetry. (All this still without dissolving the independent character of the single ethnic units.) The study, gleaning in the multitude of epic forms, intends to outline the programme of a research aimed at these objectives.

- Абаев, В. И.  
1945 *Нартовский эпос*. Известия Северо-осетинского научно-исследовательского ин-та, том X, вып. I. Дзауджикау.
- Алиева, А. И.  
1969 *Адыгский нартский эпос*. Москва-Нальчик.
- CSIKOVANI, M.  
1947 *Midzsacsxuli Amirani*. Tbiliszi.
- Двлгат, У. Б.  
1972 *Героический эпос чеченцев и ингушей*. Москва.
- DZSAVANISVILI, I.  
1950 *Szakartvelosz, Kavkasziusza da Mahlobel Agmoszavletisz isztoriul-etnologiuri problemebi*. Tbiliszi.
- DUMÉZIL, G.  
1930 *Legendes sur les Nartes*. Paris.  
1948 *Loki*. Paris.
- Крупнов, Е. И.  
1960 *Древняя история Северного Кавказа*. Москва.
- Мелетинский, Е. М.  
1963 *Происхождение героического эпоса*. Москва.
- MÜLLER, K. E.  
1966 *Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt Mythen*. Anthropos 61, 3/6.
- Нартский эпос*  
1957 *Нартский эпос*. Материалы совещания. Орджоникидзе.
- Робокидзе, А. И.  
1972 *Кавказоведческие проблемы грузинской этнографии*. Кавказский этнографический сборник I. Тбилиси.
- MELIKISVILI, G. szerk.  
1970 *Szakartvelosz isztoriisz narkvevebi I.*, Tbiliszi.
- Салакая, Ш. X.  
1966 *Абхазский народный героический эпос*. Тбилиси.
- Сказания о нартах*  
1969 *Сказания о нартах — Эпос народов Кавказа*. Москва.
- Тресков, И. В.  
1963 *Фольклорные связи Северного Кавказа*. Нальчик.
- VIRSZALADZE, E.  
1964 *Kartuli szamonadireo eposzi*. Tbiliszi.



## A MONGOL EPOSZ FORRÁSAI

Oly korban élünk mi, barbár Ázsiák barbár kutatói, mikor minden nap új kincseket tárhat elénk tudatlanságunk bizonyítékául, s mikor a sok ismeretlenből nehezen kiragadott, kevés ismertet hebehurgya kézzel öltöztetjük jobb híján idegen, rá nemigen illő mezbe, s még nem nekünk, hanem az igazságnak jaj (meg azoknak, kik szavunknak hisznek), ha torz tükörben mutatjuk a valóság arcát.

Az ismeretlen előtti boldog félelemmel szólok itt a mongol nyelvű népek epikus népköltészetéről, melyet istenfélelem nélkül nevezek ezúttal a szó legtagabb értelmében eposznak, beleértve a népköltés minden elbeszélő műfaját, függetlenül tartalomtól, annak szerkezetétől, építőelemei jellegétől, ugyanígy a formától, a ritmikus vagy zenei szervezettség meglététől vagy hiányától, a terjedelem mértékétől, a mű okától és céljától, azaz először csak a külső tartalomnak elbeszélte esemény voltára, cselekményjellegére ügyelve, s ugyanakkor ideiglenesen egyneműnek, közös útnak tekintve a mai és régi, különböző mongol népek: burjátok, kalmükök, ojrátok, halhák, ordosziak, csaharok, dzsarútok és más belső-mongóliai mongolok, valamint a dahúrok népköltését, talán az afganisztáni moszlim mogulok és a Tibet keleti végein élő, szintén idegen sorsú és alig ismert népköltésű szigetek nélkül.

Az így összehalmozott, már ismertnek hitt mongol népköltési alkotásokat kísérlem meg kisebb csoportokra bontani lehetőleg úgy, hogy bármily laza, de esetleges belső törvényű rendeződésen az aligha elkerülhető idegen mezek, még reménybeli generáliák alkalmazásakor minél kisebb csorba s erőszak essék.

Öreg közhely, de a mongolban is igaz, hogy a népi szóhasználat, a népköltés műszavai<sup>1</sup> nem adnak közvetlen, megbízható tájékoztatást az általában amúgy sem élesen elhatárolódó műfajok, műfajcsoportok, -bokok

<sup>1</sup> A kalmük folklór terminusait összegyűjtötte LŐRINCZ László, 1967.



milyen- és mennyiségéről, s ehhez járul az, hogy a nyelvi, nyelvjárási széttagoltság miatt ugyanaz a műszó meglehetősen különböző fajú alkotásokat jelölhet, mint például a régi írott mongol *üliger*, melynek mai megfelelői jelentenek mesét, hőséneket, közmondást vagy példázatot az adott terület hagyománya szerint: elsősorban mesét a halha-mongolban és tőle délre és keletre, elsősorban hőséneket vagy hősének formájú tündérmesét például a nyugati burjátoknál és elsősorban közmondást a kalmüköknél, míg a szó eredeti, szófejtéssel is megfogható régi, sőt ma is használt, közönséges jelentése „hasonlat, minta, mintakép”,<sup>2</sup> ugyanakkor a tunguz nyelv minden bizonnyal mongol jövevény *ulgur* szava „elbeszélés, közlés, beszámoló” és „hagyomány” értelemben használatos.<sup>3</sup>

A ma elérhető mongol népköltési alkotások eposzi tartománya a következő vidékekre tagolható.

Ismerünk valóságos vagy valóságul elfogadott *rövid történeteket*, melyek prózában vagy verssel elegyes prózában hangzanak el; terjedelmük néhány száz szó, tárgyuk valamely emlékezetes, különös, nem túl távoli múltban esett, „megtörtént eset”, vidám vagy szomorú végű, tanulsággal vagy anélkül, csattanóval vagy anélkül. E zárt, kerek kis elbeszélések hőse többnyire közönséges halandó, nem hősosz, sem emberfölötti ember vagy lény, de lehet kiemelkedő személyiség, esetleg jelesebb állat. E még aligha egynemű csoportba kívánczik a kisebb terjedelmű, csattanós tréfa, anekdota<sup>4</sup> (és újabban vice<sup>5</sup> is), melynek prózájába ágyazva ugyancsak találni olykor néhány sornyi verset. Hősünk itt ugyanolyan, mint a rövid történetben, a tárgy, a cselekmény azonban sűrűbb, kihegyezettebb, vége váratlanabb, mindig térfás, akkor is, ha kegyetlen. Nyugati burját rövid történetre példa a sámánfák beszédét hallgató utasé, melyet CHANGALOV gyűjtéséből ismer-

<sup>2</sup> Az *üli*- „összehasonlít, példáz” ige származéka; a *-ger* képző főleg melléknévben található, pl. *gilayar* „fényes” a *gila-yi* „fénylik” igéből, de *debisker* „takaró” a *debis*- „fed, betakar” igéből.

<sup>3</sup> VASZILEVICS, 1958, 437. *ulgur* „rasskaz; soobščenje, doklad; predanie; (dial.) slovo, rečj” (= negidál *ulgu*); *ulgur*- „rasskazatj”, *ulgučen*- (—) „rasskazatj” etc.

<sup>4</sup> Ordoszi példák MOSTAERT gyűjtéséből (1937, 145, conte n°46): „egy rabló bikát lopott, megölte, szarvára vérrel írt valamit, s a fejet ott hagyta a tett helyén. Így szólt az írás: hogy este, reggel nem vigyázott: gazda bűne; hogy a fűben heverészett: bika bűne; hogy éhemben mind megettem: az enyém.” — Anekdota ugyanott (145—146, n° 47) történeti személyről, a század elejéről; hőse Kesigbatu írástudó és költő, a gyűjtő személyes ismerőse volt, ki a forradalmi körök előkelő foglya kérdésére adott talánnal fölérő verses tanácsot, melyet a fogoly megfogadott s révén megmenekült.

<sup>5</sup> Pl. az a halha vice, melyben az egyszeri raktáros a hozzá intézett köszönetben *sain bainü* „jól van-e” csak az igei állítmányra figyel, és gépiesen vágja rá: *baixgui* „nincs!”. Ordoszi tréfa (92, n°17): Úr kérdi a papot: mivé lesz a pap a halál után? — Számárrá — feleli az. — És az úr? — Pappá. — Hogyhogy? — Hát közeledik az elsőhöz! — Egy másik ordoszi (93, n°18): Bűnös szerzetesnek a dalai láma puszta vadbika sorsot jósol a következő létre; a szerzetes társait kéri, imádkozzanak érte, hogy sok tehene lehessen. Társai megnevettetése jótettével megszabadul a bűntől, és Buddhává lesz.

rünk,<sup>6</sup> halha példa az a tragikus történet, melyet a neves mongol író, DAMDINSZÜREN dolgozott fel egy lovát kínzó pásztor tanulságos és szörnyű s egyben véletlen bűnhődését leíró novellájában.<sup>7</sup> Tudunk csípős történetekről, melyeknek mások eszén túljáró vagy póruljáró hőse igaz vagy hamis erkölcsű kolduló szerzetes;<sup>8</sup> a mongol világ több pontjáról ismerünk Naszredin Hodzsához hasonló anekdotákat és tréfákat (a legkorábbi ilyen közlés a vándorkedvű BÁLINT Gábortól való, halha területről,<sup>9</sup> de van század eleji belső-mongóliai, nevezetesen ordoszi<sup>10</sup> és dél-mandzsúriai anyagunk is).<sup>11</sup> A régiségből ide vonhatjuk azokat a hősenek-töredékeket is magukba foglaló epizódokat a politikai céltudattal egybeszerkesztett (s szükség esetén históriát hamisító), 13. századi Mongolok Titkos Történetéből, melyek Dzsingisz családtörténetének vagy hívei életének egy-egy epizódját beszélik el, minden bizonnyal szájhagyományt rögzítve írásban. Ezeket az epizódokat a mongol *yosun teyimü* „ez a története annak, hogy” stb. formula zárja.<sup>12</sup> (Hasonló mongol rövid történeteket őriznek a korabeli kínai és moszlim történétírók.)<sup>13</sup> Hogy bővítsük a műfajcsoport diakroniáját, idézhetjük a 17. századi mongol történeti irodalom népköltési eredetű, eposzi elemeiből például a Dzsingisszel versengő testvérek megszégyenülésének történetét<sup>14</sup> vagy azt az egykorú hagyományt, melyet a nyugati mongolok írásalkotójának és lamaista szellemi vezérének, Zaja Panditának életírója őrzött meg Galdamba ojrát fejedelem különös temetéséről.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Minden nyelvet értő és szellemlátó ember szélzúgatta erdőben hált vastag fa alatt. Éjszaka ehhez a sámánfához követként egy fiatal fa jött segítségért vihartól dőlni készülő bátyja számára. A sámánfa azonban az ismételt kérés ellenére sem hagyhatta ott emberi vendégét. Reggel az ember rátalált a kidőlt faóriásra. (CHANGALOV, 1960, 40.)

<sup>7</sup> Magyar fordítását l. KARA György, 1971: „Hegyi úton.”

<sup>8</sup> Főleg halha területről, hol ezeket a történeteket a *badarčini ülger* „barátmese” terminus jelöli. Urakon kifogó kolduló barátokról: GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 190–191; póruljárt szerzetesről uott.: 191–192; papokról szóló tréfák uott. Ojrát anekdotát közölt VLADIMIROV (1926, 72), melyben az asszony hiába inti rigmusával a szemérmetlenül terpeszkedő láma-vendéget, a macska (!) odakap, s az eljett csésze összetörik.

<sup>9</sup> Vö. BÁLINT Gábor, 1895, HEISSIG, 1967.

<sup>10</sup> Pl. *Palayšan* „espèce d'Eulenspiegel”, MOSTAERT, 1937, 24 sq; az egyik darab itt anekdotafüzér. Már MOSTAERT idézi VLADIMIROV nyugat-mongóliai (ojrát) gyűjtését (pl. X) párhuzamul.

<sup>11</sup> RUDNEV, 1911, 44, tumut tréfa egy rövidlátó emberről. A „Bolondos Sagdarról” magyarul olvasható: KARA György, 1971, németül l. HEISSIG, 1961, 92–101.

<sup>12</sup> Pl. Alan-qo'a megkérésének története, §§ 4–9, Hö'elün-üjin elrablásának története, §§ 54–56 (több mint 200 szó), Börte visszaszerzésének záró epizódja, § 110.

<sup>13</sup> Így a Jüan-dinasztia hivatalos kínai történetének életrajzaiban vagy Rasid-ad-Dín Történetarában.

<sup>14</sup> Sayang Sečen vagy Bölcs Szagang *Erdeni-yin tobči*-jában, magyar fordítását l. KARA György, 1971.

<sup>15</sup> „Azon az őszön (1665) Galdamba Bidzsiben megistenült, és akkor (üdvéért) sok kegyességet míveltek. Ott hamarosan elsiratták (?), és holttestét a Nyugati Pusztába vitték. Áldásért oda gyorsan követet küldtek, s mikor a megáldott testet elhamvasztották, a szív tájékán szív alakú csontot találtak. Igaz a mondás, hogy derék férfinak csontból a szíve!...” (COLLOO, 1968. f. 316.)

Futólag említhetjük itt az aforisztikus népköltés köréből a szűkebben értett eposzban, azaz a mongolban a hősénekekben és egyéb terjedelmesebb epikus műfajokban is otthonos közmondásokat és szólásokat,<sup>16</sup> sőt, a talányverseket,<sup>17</sup> melyek csattanója a váratlan megfejtés, és tükörképüket, a próza-kérdésre versben felelő párhuzamsorokat,<sup>18</sup> melyeket annak ellenére, hogy sem hősök, sem cselekményük, némelyek az epikus műfajok közé sorolnak.<sup>19</sup>

Folytatva a rövid történet és társai körüljárását, szólni kell a nála terjedelmesebb elbeszélésről, a népi „novelláról”, melynek tárgya ugyancsak a különös, de árnyaltabban, részletesebben elbeszél, valóságos vagy valónak elfogadott eseménylánc, akár a távolabbi, történeti időkből, akár a nemrég múltból; hősei körében előfordulnak az emberfölötti, képzelt világ lakói is. Nem túl szerencsés (mivel a rövid történettől nem mindig elváló) példák erre a nem mindig kínai eredetű, pusztai kísértethistóriák halha területről,<sup>20</sup> betyártörténetek<sup>21</sup> ugyanonnan, valamint nyugatburját<sup>22</sup> és halha<sup>23</sup> sámán-történetek — bár ezek közül több a mondák közé igyekszik. Ide vehetjük a nyugatmongol mesélő, énekmondó-ivadék Jandzsav történeti legendáit,<sup>24</sup> amilyen a férje távollétében meggyilkolt, egyszerű származású nemesasszony esete,<sup>25</sup> vagy a Gyorslábú Barna hátasról és lovasáról szóló, ugyancsak a mandzsu-korba visszavivő történet.<sup>26</sup>

Ennek a még szintén tovább bontható csoportnak a társaságába kívánkoznak az előzőkhöz szomorúan hasonló mód alig kutatott visszaemlékezések,<sup>27</sup> melyekből azonban egy csokornyit találni a Mongol Népi Reguláris Hadsereg fél évszázaddal ezelőtti katonáitól följegyzett, de némiképp biztosan finomított emlékezések között.<sup>28</sup>

<sup>16</sup> A Mongolok Titkos Története közmondásai és szólásai közül több ma is él. Számos kisebb-nagyobb közmondás- és szólásgyűjteményünk van. Egy mongol–oroszlászlászótárt Csoj. LUVSZANDZSAV adott ki 1970-ben Ulánbátorban. Az epikus művek közmondásaira vö. pl. SARAJSNOVA 1968, 88–89.

<sup>17</sup> Több gyűjtemény férhető hozzá különböző mongol területekről; egy tanulmány: CHORLOO, 1965.

<sup>18</sup> Magyarul I. KARA György, 1971. Tibeti párhuzamokat találunk a XIII. századi aforizmagyűjteményben, a *Šubhāṣitaratnamidhi*-ben (pl. 226, 258–259. vers). Vö. még KLJUEVA, 1946, CHAMAGANOV, 1959.

<sup>19</sup> Pl. ARISTOTELES és HEGEL nyomában, PROPP ellenében GUSEV, 1967, 112.

<sup>20</sup> Pl.: messziről érkező lovas útba igazító lovas kísértet, ki a közeli szállásiak elholt rokona. Ordosi példa: a két hulladémon története, MOSTAERT, 1937, 125–126. Hosszabb kísértethistóriákat Ulánbátorban hallottam, közölve nincsenek.

<sup>21</sup> Vö. GAADAMBA-CERENSODNOM, 198–199, RINTCHEN, 1965, 35–37.

<sup>22</sup> Pl. POPPE, 1936, 157–158, n° 56.

<sup>23</sup> RINTCHEN, 1965, 25 (darhat sámánok hatalmáról), 37–38 (helyőrző szellemről).

<sup>24</sup> DAŠEVEG-OJDOV, 1964.

<sup>25</sup> *Chjalar chatni domog: op. cit.*, pp. 60–73.

<sup>26</sup> *Churdan chêiijn domog: op. cit.*, pp. 40–42.

<sup>27</sup> DAMDINSÜREN, 1965. Halha-mongol terminusa *xūči xōrōx* „a régi (dolgo)król beszélgetni”. Burjátoktól: pl. POPPE, 1936, 34–35, n° 2, 160, n° 9; BALDAEV, 1971.

<sup>28</sup> DÜGERSÜREN, 1969. Még inkább a folklór szélére tartoznak egy régimódi hivatalnok szóbeli visszaemlékezései, I. DAMDINSÜREN, 1959.

A rövid történet társa a monda is, mely a félig vagy egészen hitt hitelesség köntösében jelentkezik, s valamely különösségnek, ismeretlennek nem pusztán és elsősorban nem a leírása, hanem magyarázata történet formájában. Ilyen például valamely természeti jelenség,<sup>29</sup> sámánistenség, hegy, víz, térszínforma, eszköz, állat, név stb. eredetmondája,<sup>30</sup> az esetek egy részében emberfölötti térbe és ember előtti időbe nyúló történet. Ilyen az észak- eurázsiai népköltésben különböző szerepű hattyúnő<sup>31</sup> bajkái rokonáról valló, 19. században följegyzett burját eredetmonda, a palotaavatáskor fiát fölálkozó halha nemesről szóló helynévmagyarázat,<sup>32</sup> a lófejes hegedű eredetmondája,<sup>33</sup> a burját monda a madárszörnyeteggé vált lányról<sup>34</sup> vagy a mormoták eredetmondája,<sup>35</sup> mely az ismert sámsoni úton mítoszból kopott mondává. Ismerünk groteszk mondát is, amilyen például az eszkhatológiai elemű monda a daruról, a denevérről és a sáskáról.<sup>36</sup>

Valódi mítoszok, természet és társadalom alapjait, eredetét természet- fölöttivel magyarázó mongol mondák nemigen kerültek elő, de hogy valaha bővebben voltak, azt nemcsak idegen párhuzamok sugallják, hanem utalnak rá mondává<sup>37</sup> vagy mesévé oldott formáik, valamint a sámánhitben és a történeti irodalomban föllelhető nyomaik.<sup>38</sup>

A mesék világából, hol az alkotó képzelet szabadabb, nem oly közvetlen kötött a vélt vagy való valósághoz, mint a monda és a mítosz fokán, a mongolból ismerünk hősmesét,<sup>39</sup> tündérmesét,<sup>40</sup> nem mindig tréfás „tréfás mesét,”<sup>41</sup> állat-hősmesét (mint például a Fehér Kanca csikájáról szólót),<sup>42</sup> klasszikus értelemben vett etikus állatmesét<sup>43</sup> (többnyire indo-tibeti forrás

<sup>29</sup> A tejútról: RINTCHEN, 1965. 32., 36–37.

<sup>30</sup> GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, meséé, 128–129.

<sup>31</sup> POPPE, 1936 a, 4–5; újabb variáns: GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 206.

<sup>32</sup> GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 203: *3aan xošuu*.

<sup>33</sup> HEISSIG, 1963, n° 6.

<sup>34</sup> CHANGALOV, 1960, n° 36, 37–39.

<sup>35</sup> TRENCSENI-WALDAPFEL Imre, 1962, LÖRINCZ László, 1969, U.-KÓHALMI Katalin, 1972., GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 123.

<sup>36</sup> Magyarul I. KARA György, 1971, Sárközi A. fordításában; eredetije olvasható: RINTCHEN, 1965, n° 18, 30.

<sup>37</sup> Pl. a nyugatburját bulagat és ehirit („coblyok és ikrek”) törzsek eredete: *Buxa- noyon* (Bika úr) fiától és ennek a Bajkálból támadt társától, I. CHANGALOV, 1960, 102–103. — A monguorok mítoszai a többi mongolokétól külön világ. (L. SCHRÖDER, 1959, TODAERA, 1973.)

<sup>38</sup> Ilyen pl. a Mongolok Titkos Történetében Alan-koa égi eredetű fiainak mondája. (Magyarul I. LIGETI Lajos fordításában, 1962.)

<sup>39</sup> Pl. RINTCHEN, 1965, 1–81: *Baruun tüwiig ez elsen Bodi mergen xaan*.

<sup>40</sup> POPPE, 1955, 188–223, *Uran Gua Dagina* (a Geszerrel közös elemekkel).

<sup>41</sup> Vö. pl. „A hét kopasz és egy ,mopasz’ ” meséjét, GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 176–178; POPPE, 1932, n° 24, magyarul BESE Lajos fordításában, *A sárkánykirály palotája* c. gyűjteményben. Vö. még GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 183. sköv.

<sup>42</sup> VLADIMIROV, 1926, 70., RINTCHEN, 1965, 81–84.

<sup>43</sup> RINTCHEN, 1965, 5–6 (n° 4).

gyanítható), mulattató célú csalimesét, hazugságmesét,<sup>44</sup> láncmesét,<sup>45</sup> gúnymesét<sup>46</sup> (mint az ostoba Vajfi, Hájfi és Fűfi kegyetlen haláláról szólót), sőt ún. rajzmesét<sup>47</sup> (hol a mese csak ürügy), hogy csak a főbb műfajcsoportokat és néhány sajátos formájú vagy tartalmú műfajt említsek. Mellesleg az utóbbiak közül a csalimesének bizonyára köze van a rövid történethez sorolt tréfákhoz, a láncmesének pedig a gyermekfolklórból valamelyest ismert mondókákhoz. Terjedelemben a hősmesék vezetnek, melyek egy társadalmon belül, de nem biztos, hogy föltétlen egy közösségen belül élhetnek párhuzamosan hasonló vagy azonos tartalmú hőselekkel. A mesék formája próza vagy próza és vers elegye (a vers többnyire a párbeszédké),<sup>48</sup> ám az előző műfaji csoportoktól eltérően itt tudunk énekelt, zenés előadásformáról is.<sup>49</sup> A mese cselekményének kora „régén” vagy egyszerű múlt, tere a saját vagy idegen társadalom (nemzetségi, törzsi vagy rendi társadalom). A mesemondó, úgy látszik, bárki lehet, személyéről nem sokat tudunk,<sup>50</sup> s a több mongol nyelvből, nyelvjárásból ismert különböző „mesemondó” jelentésű szavak<sup>51</sup> léte ellenére valószínűleg nem volt hivatás a mesemondás, ellentétben az epikus énekmondással, legalább is azzal a formájával, melyet ismerünk. Kalmük és mongóliai mongol, valamint kelet-burját és csahar területen a hőselekkel együtt él a mese; valószínűleg ez igaz a Délkelet-Mongóliával határos Silingol-vidékre is, honnan a halha-

<sup>44</sup> RINTCHEN, 99—100, 1965, (*Dalan xudalé*).

<sup>45</sup> Ilyen mind a kalmük (BÁLINT Gábor gyűjtéséből kiadta NAGY Lajos Gyula, 1959), mind a mongóliai változatokban ismert „kóró és kismadár” meséje (a mongóliaiakra l. GAADAMBA-CERENSODNOM, 1967, 134—135); ilyen a dahurok *Mangie* „Szörnyeteg” című meséje, melyben az elindító cél egy öregasszony „akadályokba ütköző elfogyasztása”, az egymást kiváltó akadályok sikeres legyőzése után a szörnyeteg saját mohósága áldozata lesz, az asszony pedig megmenekül (a *Daur urgil* című cirill betűs mesefüzetben, nyomtatott 1957-ben, Kukuhotóban).

<sup>46</sup> Magyarul l. KARA György, Sárközi A. fordításában; eredetijét: RINTCHEN, 1965, 29. Vö. még a hét szürke pocok mindössze húszmondatos „történetét”, mely szerkezetében rokon a láncmesékkel: „Mondják, élt régén hét pocok testvér. Tenyérnyi földjük volt. Mondják, maroknyi hó esett rá. Míg a havat söpörték, mondják, boka-csontnyi vaját letek. Azt mondják, odaadták őrizni a legeslegkisebb öccsüknek. A legkisebb öccsük, azt mondják, a boka-csontnyi vaját mind megette. Mondják, hogy a legkisebb öccsük úgy megverték, hogy megölték (= nem szándékkal agyonverték). Azt mondják, hogy eztán elmentek és elmondták (a dolgot) a nemesüknek (fejedelmüknek): — Tenyérnyi földünk van. — Be nagy a világtok! — Marok hó esett rá. — Szinte vésszel fölér! — Ahogy söpörgettük, boka-csontnyi vaját leltünk. — Szinte meggazdagodtatok! — Legkisebb öccsünknek adtuk őrizésre. — Majdhogy kincstárnokká nem tettétek! — Legkisebb öccsünk meg mind megette. — Majdhogy emberevő szörnyeteg nem lett! — Ahogy vertük, öcsénket megöltük. — Majdhogy háború nem lett belőle!” (Mongolul: NADMID-ÖLZIJCHUTAG: 1957. 8.) — Találós-mese: RINTCHEN, 1965, 17.

<sup>47</sup> Németül és forrással l. HEISSIG, 1963.

<sup>48</sup> L. pl. POPPE, 1955.

<sup>49</sup> Pl. RUDNEV, 1914, 1—20: *Lodoi-mergen*.

<sup>50</sup> Szűkszavú, de értékes adatokat ad közlőiről pl. SADAEV, (1950.) burját meseválogatásában.

<sup>51</sup> Mong. *üligerčün, tuuličün*, burját *ontoxošon*.

mongolok egyik mesét is mondó énekmondója, Lubszang hegedűs származott.<sup>52</sup> A nyugatburjátoktól inkább hősénekeket ismerünk,<sup>53</sup> míg az ordosvidéki népköltésből egy eléggé átfogó gyűjtés, MOSTAERT munkássága ellenére, csak mesék és egyéb prózai elbeszélő műfajok ismeretesek, köztük egy másutt és valaha talán Ordosban is verses hősének formájában énekelt témának, Dzsingisz szökött lovai történetének elbeszélése.<sup>54</sup> Az észak-mandzsúriai dahúroktól csak meséink vannak, a Tibet-széli monguoroktól pedig meséken kívül csak híreink hősénekeiről. Kalmük területéről ismeretes egy végső soron indiai ihletésű kerettel egybefűzött mesegyűjtemény igen távoli, népi változata, mely több mint négy ív terjedelemben összesen tizenöt önálló mesét tartalmaz egy mesélő ajkáról.<sup>55</sup> E szavaim természetesen csak ideiglenes, talmi megállapítások, melyek a napról napra gyarapodó és sosem elég anyag bizonyos ismeretét föltételezik, ám nem teljes és következetes elvű, módszerű vizsgálaton alapulnak, s magukon viselik nemcsak az előadó ismereteinek, hanem a hozzáférhető anyagnak is végtelen egyenetlenségét.

A hősmesével, különösen a verses próza formájával áll legközelebbi rokonságban a mongolok tulajdonképpeni eposza, a hősének. Ezek közül legjobban a nyugati burjátok hősénekeit ismerjük,<sup>56</sup> s ez a leggazdagabb a hagyományos mongol hősének területei közül, ez kínálja a legarchaikusabb anyagot, legalább is formájában. A burját hősénekek terjedelme ezért tizezer sorig (némelyek szerint 20–30 ezer sorig)<sup>57</sup> terjed, így pl. a burjátok Lönnrotja, C. ZSAMCARÁNO<sup>58</sup> által gyűjtött, Irenszejről szóló és e hős nevét viselő hősének 9500 valahány sor, melyben egyenként átlag hét szótag (mindenképp hét ritmusegység) és két hosszabb vagy három rövidebb szó fér.<sup>59</sup> Tíz és félezer soros a szintén ZSAMCARÁNO gyűjtötte ehirit-burját *Geszer*,<sup>60</sup> öteznél hosszabb az Alamzsi Mergenről szóló hősének.<sup>61</sup> A párhuzamos sorokat laza sorkezdő alliteráció köti össze, a szöveg strófákra nem tagoló-

<sup>52</sup> Erről az énekmondóról l. BERLINSZKIJ, 1933, RINTCHEN, 1960, HEISSIG 1972, 836–837.

<sup>53</sup> Bár néhány mesét közül SADAEV (1950) nyugatburját területéről is, többet énekmondóktól, pl. 159. l.: egyik meséje az Irkutszk környéki Oszinszkból, Badanov Chazagartól való, ki 1947-ben 68 éves volt, *üligerše*, azaz epikus énekek előadója (*üligeröö tüüržē, duulaža, cheledeg*).

<sup>54</sup> MOSTAERT, 1937: „contes, légendes, anecdotes”.

<sup>55</sup> BADM, 1960. A Vikrāmaditya-történetek egy távoli mongol rokonának az *Arji Borji* mesefüzérnek egy vsz. írásos forrású változatát találjuk Mostaert ordoszi gyűjtésében (1937) Contes, n° 60), ugyanott Vetala-mesék is, ezek mongol sorsára l. LŐRINCZ László, 1966.

<sup>56</sup> Az újabb irodalomból: ULANOV, 1968, SARAKSINOVA, 1969.

<sup>57</sup> SARAKSINOVA, 1968, 3.

<sup>58</sup> VÖ. RUPEN, 1956.

<sup>59</sup> ŽAMCARANO, 1914. 215–502. VÖ. TUDENOV, 1958.

<sup>60</sup> ŽAMCARANO, 1930.

<sup>61</sup> ŽAMCARANO, 1913, 1–158.

dik, s a sorok esetleges egyenetlenségét a zene, az énekelt dallam egyenlíti ki.<sup>62</sup> A cselekmény ideje kozmikus régmúlt tere, az épphogy létrejött világ, hősei isteni eredetűek, pl. gyermekek, mint a máris vitéz, alig néhány éves, mesterijász Alamzsi és segítő húga, Agú, a Szépséges, kik a maguk építette, mesés gazdagságú csodapalotában élnek, meg kell küzdeniük a gonosz apai nagybátyákkal, emberevő, sokfejű szörnyeteggel. A szörnyeteget legyőző hőst nagybátyjai megmérgezik, testét bölcs lova hazamenekíti, a hős húga elrejtí, majd bátyja ruháját magára öltve, életre keltő erejű, királyi feleséget szerez számára, maga pedig szarvassá változik. A megelevenedett Alamzsi vadászat közben talál rá, a szarvas visszanyeri lányalakját, és két égi eredetű ikerfiút ajándékoz bátyjának. A gonosz nagybátyákat megbüntetik, s a győzelmet lakoma ünnepli. Az *Irenszej* című eposzban a névadó vénséges hőst ugyancsak vén asszonya öli meg hetvenhét fejű szörnyeteg szeretője segítségével, fiú és lány ikergyermekait, e Bajkál vidéki Oresztészt és Élektrát azonban a hős lova elrejtí és fölneveli. A burját Oresztész megöli apja gyilkosait, aztán egy gonosz banyát, ki férges teával mérgezte a hozzávetődő vitézeket, majd ezekkel együtt apját is föltámasztja, és megházasodik.<sup>63</sup> A cselekmény harc a családért, nemzetségért, azon belül az apai örökségért az apa testvéreivel és (vagy) idegennel, a szörnyeteggel,<sup>64</sup> valamint asszonyszerzés és -visszaszerzés, mindez a XVI—XVIII. századi, bomlásnak indult burját nemzetségi társadalom szintjén.

A kalmüköknek, a nyugati mongolság Volga mellé szakadt ágának népköltéséből egyetlen eposz, a Dzsangar-ének ismeretes, mely egymáshoz lazán kapcsolódó fejezetekből áll, melyek mindegyike a főhős Dzsangar vagy vitézei egy-egy, többé-kevésbé hasonló, kalandját meséli el.<sup>65</sup> Az eddig ismert leghosszabb változatot tíz egymást követő fejezetben századunk tízes éveiben jegyezte föl a lengyel KOTWICZ *egy* énekmondótól.<sup>66</sup> Jelenleg tizenkét éneke, fejezete férhető hozzá mintegy tizenkétezer sor összterjedelemben.<sup>67</sup> A sorok metrikai szervezettsége, ritmus, alliteráció, a burjátéhoz hasonló. Valószínűleg még az ojrátok nyugati útja előtt, a XVI. században jött létre az Altáj vidékén. Az Ázsiában maradt nyugati mongolok vagy ojrátok földjéről számos kisebb terjedelmű, néhány ezer sornyi hősenek ismerünk,<sup>68</sup> melyek a Dzsangar-énekkel és mongóliai mongol, azaz halha megfelelőikkel

<sup>62</sup> Vö. TUDENOV, 1958., KARA György, 1970. 212—215.

<sup>63</sup> SARAJSINOVA, 1968. 17.

<sup>64</sup> Vö. KARA György, 1970, 107, n. 181, LŐRINCZ László, 1970.

<sup>65</sup> Egy fejezetének az Aarne—Thomson 301. típusal való kapcsolatáról l. LŐRINCZ László, 1969.

<sup>66</sup> KOTWICZ, 1958, 196—197.

<sup>67</sup> BASZANGOV, 1960, kalmük nyelven.

<sup>68</sup> VLADIMIROV gyűjtéséből (1923, 1926), valamint frissebb mongol kiadványokból (G. RINCINSAMBUU, COLOO és mások közléséből).

együtt már a társadalmi fejlődésnek egy magasabb fokát, a katonai szervezettségű arisztokratikus pásztorállam kialakulásának bélyegét viselik magukon éppúgy, mint e nagyállattartó pásztortársadalom önállótlanágát, mely szüntelen külső és belső háborút követelt. Ez a szakadatlan és egyhangú vitézi élet, mely miatt ojrátok és halhák, sőt a csaharok és egyéb keleti mongolok hőségei tartalmukban a burjátok seregnyi tündérmesei elemmel ékített énekeihez képest meglehetősen egysíkúak — annak ellenére, hogy esetleg az epikus közhelyek, a hős lova, fegyverei, palotája, asszonya, ellenfele és a harc leírása itt is hiánytalanul föllelhető, s nem hiányoznak az alapvető epikus kifejezőeszközök, a párhuzamosság fajtái, a hiperbolák, visszatérő díszítőjelzők sem. (Mellesleg a hiperbola legrégebbi mongol példáját és egyben a mongol hősének első biztos említését a 14. század eleji Rasíd-ad-Dínnél találjuk.)<sup>69</sup>

A számos közös közhely és kifejezési eszköz mellett találunk szembeötlő formai eltéréseket még egyazon csoporton belül is. A nyugatburját hőségei például önálló, előadásonként ismétlődő bevezetőformulával kezdődnek,<sup>70</sup> s ezt követi a tulajdonképpeni kezdőformula, mely kozmogóniai jellegű utalásaival az idő irdatlan régiségét hivatott jelölni.<sup>71</sup> A többi mongol nép eposzából nem ismerünk bevezető „invokációt”, de mindenütt megtalálható a kétféle ismert kezdőformula valamelyike (néhol egymás mellett mindkettő): a (később tréfás hangvételű) kozmogóniai kezdés „akkor, mikor az égigérő fa még csak cserje volt, akkor, mikor a tűzvörös nap még csak csillag volt, akkor, mikor a dalai láma mégcsak papnövendék volt” stb., vagy a színtelenebb „régés-régen” időmeghatározású kezdés, melyet rögtön követ a hely és a hős megnevezése. Csak a burját eposzból tudunk példát fejezetzáró formulára (mely áldással kíséri át hősét a következő fejezetbe),<sup>72</sup> vagy hőségeket záró lakomaformulára,<sup>73</sup> a keleti burjátoknál viszont sajátos eposzpépítő elem a néhány sorpárnyi, tartalmatlan ritmikus pihenő.<sup>74</sup> A kozmogóniai kezdőformulát viszontlátjuk bizonyos sámánszövegekben.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> SZMIRNOVA, 1952, 47.

<sup>70</sup> ULANOV, 1968, 7; SARAKSINOVA, 1968. 54: *üligerej ugtalga*, bevezető vagy „fogadó” formula, mely az énekmondóhoz vagy inkább hőséhez szól, s melyet tiszteletre méltó férfiak énekelnek, s melyre az énekmondó még a tulajdonképpeni kezdőformula előtt válaszol. ULANOV az Oszódor Mergenről szóló ének „fogadó” formuláját idézi (i. m., 8): „Dicső, dicső éneket — meg mért ne hallgatnánk? — Róka róka feketéjét — üzve mért ne fognánk el?” — Mire válaszol az énekmondó: „Nyissuk ládánkat, — nyilat leljünk tizenhármát, — tizenhárom hősök közül — legvénebből énekeljünk!”

<sup>71</sup> Vö. KARA György, 1970. — A kezdőformula olyan „buddhista” elemei, mint pl. a világhegy Szumeru és a tejtenger, későbbi jövevények; egy ősi formát találunk a sór hőségeiben és a tunguzoknál.

<sup>72</sup> SARAKSINOVA, 1968, 56; ULANOV, 1968, 9 skk. (*ség daralga*).

<sup>73</sup> Bur. *tüürélgé*, I. RUDNEV, 1914, 9, ULANOV 1968, 9.

<sup>74</sup> Bur. *üdésélgé*, I. ULANOV, 1968, 10. (hallgatóság énekelte záróformula).

<sup>75</sup> Vö. MOSTAERT, 1962; KARA György, 1970, 176.



Formai eltérést látunk az előadás módjában is. Bár mind e hősénekek énekeltek, nem mind hangszeres kíséretűek, pl. a nyugatburjátoknál csak az énekhang képviselte a zenét, az énekmondó hunyt szemmel, félig fekve énekelt,<sup>76</sup> a keleti mongolok énekmondói között viszont volt, aki saját hangszere kísérete nélkül nem tudott énekelni.<sup>77</sup> A hangszeres kíséret és az énekhang kapcsolata is különböző lehet: hallottam olyan énekmondót, kinél a szöveget az énekelt dallamnak és ritmusnak szoros társa volt a vonós hangszerkíséret, mely csak előjátékkul vagy közjátékkul, ritkábban befejezőként kapott önálló szerepet,<sup>78</sup> de hallottam olyat is, kinél az ének és szöveg kapcsolata az előbbivel azonos volt, de a hangszerkíséret — vonósé vagy pengető hangszere — dallama eltért az énekétől.<sup>79</sup> Az is előfordul, hogy a szöveg és a zene ritmusa eltér, s a zene uralkodik a szövegen (mint igen gyakran a lírai dalokban, különösen a khalkhák ún. „hosszú énekeiben”), főleg akkor, ha a szöveg laza szerkesztésű, és közelebb áll a ritmikus prózához, mint a vershez.<sup>80</sup>

A funkcionális eltérések közül a leglényegesebb talán az az ismert tény, hogy a nyugati burjátoknál a hősének még nemrég is a mágia eszközeként szolgált. CHANGÁLOVTOI tudjuk, hogy a sámánok vezette hajtóvadászatokon az erdő szellem-gazdáinak bemutatott áldozati szertartás része volt a hősének éneklése is, s hogy a burját énekmondó bárkinek és bármikor nem adhatta elő énekeit.<sup>81</sup> Ennek már csak emlékét, halovány nyomát említik a kalmük énekmondásról,<sup>82</sup> s nyomát sem találjuk egyebütt, hol a hősének a bármily gyöngén és lassan, de kialakult államban már nem a história őrzője, hanem csak olyan művészet, mint a vele versengő meséé. Valószínűleg már a burjátoknál is csupán csökevény volt a hősének mágikus szerepe, hiszen a legarchaikusabb burját hősénekek is tele vannak másodlagos, idegen eredetű elemekkel,<sup>83</sup> sőt némelyik, nem is kis terjedelmű hősének váza, magva délről, Mongóliából, oda pedig Tibetből, elsősorban a Geszer-eposzról származott, s szorított ki föltehetően régibb, históriaibb vagy mitikusabb éneket.<sup>84</sup>

<sup>76</sup> Vö. SARAJSINOVA, 1969, 140, Manšuud Emegeevről: 136—141; ULANOV 1968, 6. skk.

<sup>77</sup> Ilyen volt a dzsarút Pádzsaj (1902—1960).

<sup>78</sup> Ilyet Pádzsaj és Móchin dzsarút énekmondók előadásában hallottam 1959-ben Kukuhotóban.

<sup>79</sup> Vö. COLOO—ZAGSÜREN, 1966, XIII (monoton kíséret pengető hangszeren).

<sup>80</sup> Ilyen a VARGYAS Lajos gyűjtötte halha-mongol népzenei darabok közül a Lófejes hegedű énekelt, de nem verses, valamint pengető hangszerral kísért eredetmondája.

<sup>81</sup> SZANZSEEV, 1936, IX—X; SARAJSINOVA, 1968, 5; ULANOV, 1968, 6—7.

<sup>82</sup> Vö. KOTWICZ, 1958.

<sup>83</sup> Az Alamzsi Mergenben pl. a két gonosz apai nagybácsi, Fekete Zutan és Sárga Zutan, a Geszer-történet Cotong-jának „hasadásából” jött létre.

<sup>84</sup> Ilyen, históriaibb mongol hősének maradványa a *Xilin galzuu baatar* című, mely Abataj kán XVII. század eleji halha uralkodó viselt dolgainak emlékét őrzi.

Főleg az Északkelet-Kínában élő mongolok énekmondói énekkincséből ismerjük az énekelt széphistóriát,<sup>85</sup> mely formájában és tartalmában némi-képp eltér a hősénektől. Sajátos kezdőformulái lehetnek, melyek a többnyire szóbeli hagyományozás ellenére a könyvi eredetet hangsúlyozzák; több bennük a ritmikus próza, mely recitativóban hangzik el, van bennük lírai jellegű, strófás szerkezetű ének, mondjuk, dalbetét vagy óda, s ezeken a többszörös áttétel ellenére átsüt egy idegen, és a belső-mongolok egy része számára már nem is oly idegen, paraszti műveltségre épült irodalom hatása, s az írott szó írástudatlanok előtti nagy tekintélyét mutatják a sokszor használt régies, betűszagú nyelvi formák, nemritkán soha nem létezett, csak vélt régiségek. Cselekményük, tartalmuk szerint ezek az énekek olyan kínai klasszikus vagy népnyelvi regényekre és elbeszélésekre mennek vissza, mint a Három Királyság története vagy a Vízparti Történet, formájuk azonban alapjában véve a hősének forma változata.

Előbb már említettem burját hősénekek Tibetig követhető elemeit, esetleg cselekménye idegen magvát, melyeket a burját epikus hagyomány a saját társadalma képeire és hasonlatosságára gyúrt át. Gonosz dolog, de való, hogy olyan motívumokat, melyeket a korábbi kutatás anyajogú társadalmi nyomoknak magyarázott, mint amilyen a nővérek és az égi feleség jeles szerepe, az atyai rokonság sötét beállítása,<sup>86</sup> föllehetjük a biztosan tibeti eredetű Geszer-téma 17. és 18. századi mongol leszármazottaiban, s ugyanezt mondhatjuk a totemisztikus múltba küldött zoomorf hősök közül a bölcs táltoslóról. Ám hogy a vízzel a gyermeket mégse öntsük ki, nem árt arra is ügyelnünk, hogy messzi északi útján a Geszer-témának e biztosan régi, tibeti elemei épp a burjátok hősénekeiben leltek termékeny talajra, igaz, hogy közben, úgy látszik, lehámlottak róluk az említett írott szövegekből ismert szatirikus vonások, melyek alapján például az 1716-ban Pekingben kinyomtatott mongol Geszert LŐRINCZ László jeles folkloristánk pikareszk regénynek ítéli.<sup>87</sup>

Ez a helyenként ritmikus prózában lejegyzett, de nem kevés valódi verssel ékes mongol alkotás,<sup>88</sup> melyet nyelve alapján POPPE egy korai munkájá-

<sup>85</sup> A mongol filológiában a RINCSEN által népszerűsített régi terminus, a *bengsen-ü üli*ger szó szerint (kínai formájú) füzetekbeli mesét vagy történetet jelent.

<sup>86</sup> SARA KINOVA, 1958.

<sup>87</sup> LŐRINCZ László, 1972.

<sup>88</sup> Vö. KARA György 1970, majd LŐRINCZ László 1971, de a verses közmondásokon (mint pl. V, 30 a: *er-e kümiün, jalayu-tayan bui j-e gebe: esigen-i miq-a qalayun-dayan bui j-e*: „fiatalon férfi az ember, forrón (jó) a gidahús”) kívül találunk hosszabb verses részeket, mint pl. Simanbiruuja éneke (V, 11ab):

*qan möngke tngri-de-eče jayayabar törögsen:*  
*qaĵayarlan unuysan Qara ger-tü qan ċini*  
*qayiratu Siman-biruuja-ċini ene bisiu:*

ban Belső-Mongóliából eredeztetett,<sup>89</sup> magam pedig az azóta megjelent források segítségével Belső-Mongólián belül az ordosziaktól származtattam,<sup>90</sup> lett forrása egy 20. századi mongol énekmondó Geszer-énekének. Egy mágnesszalagra fölvelt részletében, mely Geszer és szörnyeteg ellenfele küzdelmét festi elénk, szinte szóról szóra megtalálni a pekingi 1716-os prózai verzió megfelelő fejezetének tetemes részét, mégpedig versben.<sup>91</sup> Az énekmondó a fölolvastott írott szöveg elemeit meglehetősen hűséggel, de könnyedén is szabta énekéhez, ahhoz a „hétszótagú” dallamhoz, mely különböző hős-énekeiben a küzdelem dallama.<sup>92</sup> Kétszer volt alkalmam ezt a részt meghallgatni, a kettő között néhány napnyi szünettel, egy hosszabb és egy rövidebb változatban. Lényegében azonos maradt az írott szövegre támaszkodó váz, a hosszabb változatban több díszítéssel, több párhuzamos sorral és epizóddal. A 18. században kinyomtatott Geszer nem következetesen vulgáris és nem következetesen klasszikus írott nyelve, mely verssé ilyen könnyen alakítható, arra figyelmeztet, hogy aligha írásművészetről, inkább népköltési alkotás lejegyzéséről van szó, melyen tudatos szerkesztés nyomot alig hagyott.

Az énekmondók személyéről keveset tudunk. Elnevezésüket hol egy nagy epikus hős neve adta, mint a nemcsak a Dzsangar-éneket éneklő kalmük *dzsangarcsi* esetében, hol az énekelt műfaj neve, mint a burjátoknál az *ülgersin* szóban vagy az ojrátok *túlicsin* szavában, hol pedig a hangszer, mint a halha és belső-mongol *hürcsin*, *hürcs* szóban. A halha Lubszang Hürcs, azaz hegedűs, a mandzsúriai dzsarút Pádzsaj és Móehin őseiktől örökölték az énekmondás mesterségét, de tanultak más énekmondóktól is.<sup>93</sup> Mansúd, a híres század eleji burját énekmondó, az ehirit törzsbeliek Geszer-énekének őrzője, úgy látszik, maga tanította ember volt.<sup>94</sup> Más énekmondóktól tanult a nemrég elhalt nyugat-mongóliai urjánhaj Csojdzilszüren, aki vadászcsaládból származott.<sup>95</sup> Az énekmondás tehetséges szegények mesetersége volt; az irodalomban emlegetett egyetlen nemesi származású ének-

---

*Qara ayula-yin kötel-iyer (11 b) dabaqu-du  
gandayai buyu bolun sirpuqu-činu ali:  
erketü tngri-deče jayayatai törögsen:  
emegelen unuyšan (Qara ger-tü gan čini)  
erdini-tü Siman-birunja-činu bi ene bisiu  
öndür ayula-yin ölke-ber dab(a)qudu  
öle buyu bolun dutayagu-činu ali gebe: stb.*

<sup>89</sup> POPPE, 1926.

<sup>90</sup> KARA György, 1970, 209.

<sup>91</sup> Vö. pl. KARA György, 1970, 186–188.

<sup>92</sup> Eredeti neve, a *manšin ayi* szerint „a szörnyeteg(gel vívott küzdelem) dallama”.

<sup>93</sup> HEISSIG, 1965.

<sup>94</sup> SARAJSINOVA, 1969.

<sup>95</sup> COLOO—ZAGDSÜREN, 1966, IX—XIV.

mondó, az ojrát Parcsin is szegénységben élt. Tudunk vándor énekmondókról<sup>96</sup> és helyhez kötött „udvari mulattatókról”,<sup>97</sup> énekmondókról, kiknek az énekmondás mesterségük, megélhetési forrásuk volt, vagy másokról, kiknek életében az énekmondás lényeges, de csak másodlagos szerepet töltött be. A legtöbb mongol rhapszodosz nemcsak hőségeket vagy széphistóriát énekelt, esetleg mind a kettőt, hanem otthon volt a népköltés más területein is, mondott mesét, fontos szerepe volt népvallási szertartásokon, jeles napokon és alkalmakon: verses szövegeket, ódát, áldást, köszöntőt recitált, énekelt és játszott hangszerén lakodalmi dalokat, lakomákon, ünnepeken mulató-dalt, pálinka-ódát, részeg-csúfolót, s ha kellett, mellesleg volt kuruzsló, csontigazító is,<sup>98</sup> mint valaha a sámánok. Az énekelt epikus hagyomány őrzőinek így közük volt a tág értelemben vett eposz többi műfajához és a líra tartományához egyaránt, annál is inkább, mivel a népköltés ódáiban és a verses köszöntőkben, áldásformulákban, sőt bizonyos sámáni idéző énekekben nemritkán találkozni az eposzból jól ismert katalógushoz hasonló szerkesztéssel, a párhuzamosság különböző formáival, hiperbolikus fogalmazással.

Az epikus műfajokkal távoli kapcsolatot találhatunk az olyan történet-tartalmú dalokban, mint amilyen például egy határsértő burját nemes tragédiáját inkább jelző, mint elbeszélő, szakaszos szerkezetű dal, vagy az egymástól nagy földrajzi, megfogalmazásbeli és zenei távolságú énekek a testvérgyilkos vadászról, melyek tulajdonképp szaggatott párbeszéd,<sup>99</sup> vagy az Atlanti-óceántól a Sárga-folyóig előforduló párhuzamú mongol monológok, a haldokló katona üzenetének változatai.<sup>100</sup> Más, az eposzi tartománnyal már alig érintkező lírai műfaj a halha-mongoloknál szórva-nyosan, az ojrátoknál és burjátoknál alig föllelhető, de a belső-mongoloktól jól ismert felelgető ének,<sup>101</sup> melynek tartalma cselekmény, formája párbeszéd, s így egy harmadik tartomány, a dráma elemeit hordozza magában. Ennél a műfajnál számolnunk kell az észak-kínai folklór, sőt népies irodalom és színjátszás hatásával.

Bár igyekeztem utalni az elősorolt formák megjelenési korára, néha eredetükre, mégis a mongol epikus népköltés különböző műfajai és műfajcsoportjai a szinkroniában inkább rendezhető tartalmuk szerkezete, egyszerűbb vagy összetettebb volta és ezzel többé-kevésbé párhuzamos terje-

<sup>96</sup> ZAGDSÜREN, 1960, 19–29.

<sup>97</sup> Ilyen volt korábban Pádzsaj dzsarút énekmondó.

<sup>98</sup> Mint a halha-mongolok délkeleti eredetű „hegedűse”, Lubszang (*Lubsang quyurči*), I. RINTCHEN, 1960.

<sup>99</sup> Vö. KARA György, 1966, 211–226.

<sup>100</sup> L. pl. MOSTAERT, 1934, 78.

<sup>101</sup> Vö. BAWDEN, 1963.

delmük, külső formájuk alapján. Ha most félve megkísértem időbeli hierarchiájukat, a mongol társadalomfejlődés állomásainak alapján tisztázatlan volta miatt az eredmény bizonyára önkényes lesz. De ugyancsak biztos az, hogy a mongolban is, kezdetben voltak a rövid történet bizonyos formái, ebből a föltett mítoszok és a meglevő történeti magvú sámánénekek. Milyest azonban a mongolok tulajdonképpeni eposzának, a hőséneknek a forrásait keressük, mondjuk a nemzetségi társadalom bomlása, valamiféle rendiség felé való haladása idején, tudnunk kell, hogy ez a bomlás minden ismert esetben valamely más, fejlettebb társadalommal való érintkezéssel párhuzamosan jött létre, vele előbb-utóbb az államiság valamely formája, mely többször összeomlott és újra tért engedett állam előtti intézményeknek. Ennyiben az énekmondás, a hősének sorsa párhuzamos a sámánhitével, de párhuzamos vele abban is, hogy idegen formák és tartalmak hatását kellett elszenvednie, ugyanúgy, mint a katonai szervezetű, nagyállattartó pásztortársadalomnak magának, mely Belső-Ázsiában és különösen Mongóliában a mostoha természeti adottságok miatt tartósan nem tudott valószínűs, önálló és önellátó államot létrehozni. Így elméletben talán érthető, miért fonódik egybe hősénekekkel mítosz és mese, melynek belső forrásait már a 13–14. században elérték az idegen, főleg indiai mesevilág hullámai, miért elegyedik hősének a széphistóriával, a pusztai műveltség a lamaista, paraszti és pásztori Tibetnek, valamint a paraszti óceánnak, Kínának műveltségével.

Mindenesetre, a mongol népköltés szélesebb és mélyebb ismeretén kívül jó volna ismernünk a korábbi mongol társadalmak történetét,<sup>102</sup> legalább azt, mikor, hol, milyen tulajdonformák uralkodtak, mondjuk, akár csak a múlt században.<sup>103</sup> Ehhez azonban ugyanúgy szélesebb és mélyebb föltárásra, friss, hiteles anyag megszolgáltatására, s mindezek alapjául kemény filológiai kutatásokra van szükség, mint magában a mongol folklór kutatásában.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Mind a mai napig VLADIMIROV alapos munkája (1934) az egyetlen megbízható összefoglalás a mongol társadalom fejlődéséről, ez azonban elsősorban a mű részleteire vonatkozik, mert a filológusi gonddal összeállított anyag rendezési elve külső, eleve elfogadott, föltett („nomád feudalizmus”).

<sup>103</sup> Nemrég magyarul olvashattuk, hogy a régi mongoloknál, a nomádoknál is ázsiai termelési mód volt, ezt azonban csak úgy fogadhatjuk el, hogy e megállapítás ez esetben nem jelent többet annál, hogy a mongol nomádok kívül estek a *sajátosan európai* fejlődés körén, de ennek bizonyítása esetén is fennmarad az ázsiai pásztor- és a paraszttársadalmak szerkezeti különbsége. Más, nem kevésbé bonyolult kérdés, hogyan és mikor alakul ki ezekben az ázsiai társadalmakban a föld és legelő magántulajdona (melyek léteire különböző forrásaink utalnak), és mikor, hol, milyen szerepe van. A kései, XVIII–XIX. századi mongol levéltári anyagok földolgozása, legalább a régi mongol társadalom utolsó korszakát illetően, biztos megelevenítené a most túlságosan teológiai jellegű vitákat.

<sup>104</sup> Végül, de nem utolsósorban, hasznos bevezetőül (és jó könyvészeti kalauzul is) ajánlom: LÖRINCZ László, 1969a.

*György Kara*

SOURCES OF THE MONGOLIAN EPIC

Here the term "epic" is used as a comprehensive name for the narrative folklore. The study is an attempt at surveying and arranging the extant narrative genres of the Mongolian-speaking peoples. It deals with their brief narratives, legends, myths, tales, heroic poems, the personal features of the performer as well as with foreign influence on the historical songs of the lyrical province of folklore bordering on the epic poem.

- BADM, ed.  
1960 *Sedklin kür*, Eliszta.
- BALDAEV, S. P.  
1971 *Rodoslovnje i legendy burjat I*, Echirit-bulagatskie burjaty, č. I, Ulán-Ude.
- BÁLINT Gábor  
1895 *Mongolische Anekdoten*: Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn IV, 70—71.
- BASANGOV, B. ed.  
1960 *Džan'g'r*, Moszkva.
- BAWDEN, C. R.  
1963 *The Mongol „Conversation Song”*: Aspects of the Altaic Civilization, Bloomington-The Hague, 75—86.
- CHAMAGANOV, M. P.  
1959 *Ocserki burjatszkaj aforiszticeszkaj poézii*, Ulán-Ude.  
1960 *Sobranie socinenij III*, Ulán-Ude.
- CHORLOO, P.  
1965 *Mongol ardyn cecen züjr ügüüd ba onisguud*, Ulánbátor.
- COLOO, Ž. ed.  
1968 *Biography of Caya Pandita in Oirat Characters*: Corpus Scriptorum Mongolorum V, 2—3, Ulánbátor.
- COLOO, Ž.—ZAGDSÜREN, V.  
1966 *Baruun Mongolyn baatarlag tuulis*, Ulánbátor.
- DAMDINSÜREN, C. ed.  
1959 *Övgön Žambalyn jaria*, Ulánbátor.  
1965 *Aman ögüülleg*: Studia Folclorica VII: 4, Ulánbátor, 160—164.
- DASZEVEG, B.—OJDOV, C. ed.  
1964 *Janžavyn cheldeg ülgerees*. Ulánbátor.
- DÜGERSÜREN, L.—CERENDORŽ, G.—GONGOR, D.—IŠŽAMC, N., ed.  
1969 *Mongol ardyn žuramı cergijn dur-datgahuud*, Ulánbátor.
- GAADAMBA, M.—CERENSODNOM, D.  
1967 *Mongol ardyn aman zochiolyn deež bičig*, Ulánbátor.
- GUSEV V. E.  
1967 *Esztetika folklor*a, Moszkva.
- HEISSIG, W.  
1961 *Die Schwänke des „verrückten” Šagdar*: Studia Sino-Altaica, Wiesbaden, 92—101.  
1963 *Mongolische Volksmärchen*. Düsseldorf.  
1965 *Innermongolische Arbeiten zur mongolische Literaturgeschichte und Folkloreforschung*: ZDMG 115, 153—199.  
1967 *Eine mongolische Parallele zu einem europäischen Märchenmotivum*: Der Orient in der Forschung, 295—300, Wiesbaden.  
1972 *Geschichte der mongolische Literatur II*, Wiesbaden.
- KARA György  
1966 *Nouvelles versions de la „ballade” mongole du chasseur fratricide*: AOH XIX, 211—216.  
1970 *Chants d'un barde mongol*, Bp.
- KARA György szerk.  
1971 *A mongol irodalom kistükre*, Bp.
- KLJUEVA, V. N.  
1946 *Mongoljszkie triady*: Učenyje zapiski Mong. Gos. Univ. II : I, Ulánbátor.
- KOTWICZ, W. L.  
1958 *Dzsangariada i dzsangarcsi*: Filologija i isztorija mongoljszkich narodov, 196—199, Moszkva.
- LIGETI Lajos  
1962 *A mongolok titkos története*. Bp.
- LÓRINCZ László  
1966 *Les „Contes du Cadavre Ensorcelé” dans la littérature et le folklore mongols*: AOH XIX, 203—238.

- 1967 *La terminologie du folklore kal-mouck*: AOH XVIII, 149–159.
- 1969 *Der Märchentyp 301 als tibetisches Element im Heldenlied des Dschangar*: AOH XXII, 335–352.
- 1969a *A mongol népköltészet*, Bp.
- 1970 *Die Mangusschilderung in der mongolischen Volksliteratur*: Mongolian Studies ed. by L. LIGETI, Bp. 309–340.
- 1971 *Vers und Prosa im mongolischen Gesser*: AOH XXIV, 51–77.
- 1972 *Die Anfänge des mongolischen Romans*: AOH XXVI, 179–194.
- MOSTAERT, A.  
1934 *Ordosica*, Peking.
- 1937 *Textes oraux ordos*, Peip'ing.
- 1962 *A propos d'une prière au feu*: UAS XIII, Bloomington–The Hague, 191–223.
- NADMID, Z.—ÖLZIJCHUTAG, C.  
1957 *Mongol ardyn ülger*. Ulánbátor.
- NAGY, L. J.  
1959 *G. Bálint's Journey to the Mongols and His Unedited Texts*: AOH IX, 311–327.
- POPPE, N.  
1926 *Geserica*: Asia Major III, Leipzig, 1–32, 167–193.
- 1932 *Proizvedenija narodnoj szlovesznosztí chalcha-mongolov* Leningrád.
- 1936 *Burjat-mongolszkij foljklornyj i dialektologicszkij szbornik*, Leningrád.
- 1936a *Letopiszi szelenginszkich burjat I*, Leningrád.
- 1955 *Mongolische Volksdichtung*, Wiesbaden.
- RINTCHEN  
1960 *Folklore mongol I*. Wiesbaden.
- RUDNEV, A. D.  
1911 *Materiali po govoram vosztocsnoj Mongolii*, Szentpétervár.
- 1914 *Chori-burjatszkij govor*, vyp. 3, Szentpétervár 1913–1914.
- RUPEN, R. A.  
1956 *Cyben Žamcaranovič Žamcarano (1880–1940)*: Harvard Journal of Asiatic Studies 19, 126–145.
- SADAEV, A. I.  
1950 *Burjat-mongol aradaj ontocho-muud*, Ulán-Ude.
- SZANZSEJEV, G. D.  
1936 *Alamži Mergen*, Leningrád.
- SARAKSINOVA, N. O.  
1958 *K voproszu o perezsútkach matriar-chata v geroicseszkom eposze bur-jatov*: Filologija i isztorija mongolszkieh narodov, Moszkva, 190–195.
- 1968 *Geroicseszkij éposz burjatov*, Irkutszk.
- 1969 *Geroicseszkij éposz o Geszere*, Irkutszk.
- SCHRÖDER, D.  
1970 *Aus der Volksdichtung der Mon-guor II*, Wiesbaden.
- SZMIRNOVA, O. I.—PANKRATOV, B. I.—SEMENOV, I. I.  
1952 *Rasid-ad-Din. Szbornik letopiszej, t. I. kniga vtoraja*, Moszkva—Leningrád.
- TODAEVA, B. Ch.  
1973 *Mongourszkij jazik. Issledovani-ja, teksti, szlovarj*. Moszkva.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre  
1962 *Apollon Smintheus in Inner Asien?*: AOH XV, 343–352.
- TUDENOV, G. O.  
1958 *Burjatskoe stichoslozenie*, Ulán-Ude.
- U. KÓHALMI Katalin  
1972 *Griechisch-sibirische mythologische Parallelen*: AOH XXV, 137–147.
- ULANOV, A.  
1968 *Burjatskie uligery*, Ulán-Ude.
- VASZILIEVICS, G. M.  
1958 *Évenkij-szko-russzkij szlovarj*, Moszkva.
- VLADIMIRCOV, B. Ja.  
1923 *Mongolo-ojratszkij geroicseszkij éposz*, Petrograd—Moszkva.
- 1926 *Obrazci mongolszko narodnoj szlo-vesznosztí, Sz.-Z. Mongolija*. Leningrád.
- 1934 *Obszcsesztvennij sztroj mongolov. Mongolszkij kocsevoj feudalizm*. Leningrád.
- ZAGDSÜREN, V.  
1960 *Tuulič M. Parčiny amidral, uran búteelijn tuchaj*: Mongol ardyn. baatarlag tuulisyń ucir. Ulán-bátor.
- ŽAMCARANO, C. Z.  
1913 *Obrazci narodnoj szlovesznosztí mongolszkieh plemen I. Proizve-denija narodnoj szlovesznosztí burjat I*. Petrográd.
- 1914 *Obrazci. . . I. Proizvedenija. . . II*, Petrográd.
- 1930 *Obrazci. . . II. Proizvedenija. . . I*. Leningrád.





## AZ ALTAJI TÖRÖK HŐSI EPIKA (TARTALMI – TIPOLÓGIAI ELEMZÉS)

Az altaji törökség verses hősepikájának a vizsgálata előtt egy fontos terminológiai kérdést kell tisztázni, amely az ázsiai verses hősepikai vizsgálatok során immár több mint egy évszázada állandó jelleggel felmerült, amelyre azonban megnyugtató választ a mai napig sem sikerült adni sem a folklórtudománynak, sem segítőtársának, az orientalisztikának. Nyitott kérdés a hősepikai vizsgálatok kezdete óta, hogy mit nevezünk Ázsiában eposznak, és hogy Belső-Ázsia népei között léteznek-e eposzok.

A vonatkozó szakirodalom — elsősorban a külföldi — terminológiai kérdésekben meglehetősen homályos, s az elnevezések nagy száma mögött többnyire ismeretlen tartalom és meghatározatlan műfajok szerepelnek. A Belső-Ázsia népeire vonatkozó olyan elnevezések mint „narodnij eposz” vagy „bilina”, nem fejezik ki azt a meghatározható műfaji struktúrát, amely él és virágzik az említett területen.

Nem a jelen tanulmány feladata az eposz általános elméletével foglalkozni, így csak a Belső-Ázsiára vonatkoztatható legszükségesebb elméleti konzekvenciákat kívánjuk levonni.

Véleményünk szerint Belső-Ázsiában nincs eposz. Nincs, és pedig abban az értelemben, ahogy azt mint műfajt HEGELTŐL MELETYINSZKIJIG az eposz műfajával foglalkozó tudomány meghatározta.

A belső-ázsiai énekek az ősközösségi rend bomlásának a viszonyait ábrázolják (elsősorban az altaji törökök énekei) vagy pedig a nomád feudalizmus kezdeti szakaszának a viszonyait (ezek a mongol énekek általában). Mindkét csoport jellemzője azonban, hogy a társadalmi összeütközések rendkívül primitív fokát tükrözik. Az altaji törökség hősepikájában általában az ember és a természet (az ezt megszemélyesítő antropomorf démon képében) csap össze, míg a mongol hősepikában egyes emberek és nem embercsoportok vagy politikai egységgé szervezett embertömegek összeütközései ábrázoltatnak.

Az említett népek énekeiben az összeütközések nem hatnak ki a társa-

dalom léte, nem kíséri őket társadalmi érdeklődés, az összeütközések egyes emberek érdekszféráin belül történnek meg.

Tartalmi és formai jegyek alapján a belső-ázsiai verses hősepikai termékek hősénekek (vagy később vitézi énekek), de nem eposzok.

Megtévesztő lehet elsősorban az énekek viszonylagos hosszúsága. Egyes burját Geszer-énekek terjedelme a több százezer (!) sort is elérheti, s a kal-mük Dzsangar-ének is tekintélyes hosszúságú. Ezek az énekek azonban rövidebb hősénekek ciklikus összefűzései útján jöttek létre anélkül, hogy az összetevő énekek mennyisége minőségi változást hozott volna létre.

Ami pedig az egyik legismertebb belső-ázsiai, úgynevezett eposzt, a mongol Geszer-éneket illeti, ez valóban nem hősének, de nem is eposz, hanem a korai regény egyik kezdetleges formája, a verses hősepikai eredetre visszanyúló pikareszk regény, amelynek nyugati párhuzamai közismertek (Lazarillo de Tormes), keleti párhuzamai pedig úgyszintén adva vannak a kínai klasszikus regények képében, amelyek rendkívüli módon hasonlítanak — elsősorban formai szempontból — a mongol Geszerre.

Az eddig elmondottakkal csupán arra kívánunk rámutatni, hogy a belső-ázsiai epikai műfajok meghatározása terén még rendkívül sok a tennivaló, amelyeknek tisztázása, rendbe rakása csak a folklór és az orientalisztika szoros együttműködése révén történhet meg.

E vizsgálatok kezdeti lépéseit mindenképpen a tartalmi-tipológiai vizsgálatok jelentik.

Az altaji törökség területén gyűjtött anyag rendkívül heterogén minőségileg és mennyiségileg egyaránt. Vannak területek, ahol az anyaggyűjtés kielégítő volt, és nagyobb anyag áll rendelkezésünkre, míg egyes altaji török népek verses hősepikájáról alig tudunk valamit. Nehezíti a dolgunkat, hogy a kitűnő munkát végző Kizil-i és Gorno-Altajszk-i kollégák kiadványai csak alig-alig jutnak el hozzánk, s tudományos eredményeikről, anyaggyűjtő munkájuk gazdagságáról inkább csak bibliográfiákból értesülünk.

Egyben azonban valamennyien megegyeznek. Nevezetesen abban, hogy az annyira fontos tartalmi-tipológiai vizsgálatokkal egyáltalán nem foglalkoznak, figyelmüket szinte kizárólag a hősepikában visszatükröződő társadalmi valóság vizsgálata köti le. Műveikből szemléletes képet kaphatunk az epikus alkotásokban tükröződő matriarchátusról (habár erősen eltúlzott formában), az exogám házassági formáról, az öltözködésről, fegyverekről stb. Nem tudjuk azonban, hogy az énekeknek mi a tartalma, milyen típusokat képviselnek, milyen a kölcsönhatás az egyes török népek és a környező nem török nyelvű népek verses hősepikája között.

A további, más irányú vizsgálatok megindítása szempontjából elengedhe-

tetlenül szükséges az altaji törökség verses hősepikája tipológiai törvényszerűségeinek, főbb típusainak a megállapítása.

Az altaji török nyelvek, valamint e nyelveket beszélők történetének, néprajzának, vallásainak a vizsgálata nagy jelentőségű a turkológia számára is. E területek lakói ugyanis mentesek maradtak az iszlám mindent elsöprő hatásától, megőrizték őseik hitét, a sámánizmust és itt-ott a buddhizmust, az ősi mítoszokat, énekeket és a népi bölcsesség sok más szép emlékét. Nyelvükben megőriztek sok archaikus vonást, amelyeket másutt az iszlám eltüntetett. Híven őrizték történeti hagyományaikat, legendáikat, annak a sokféle népnek az emlékét, amelyekből ez a rendkívül heterogén csoport összekovácsolódott.<sup>1</sup>

Az altaji törökség fogalma alatt általában a tulajdonképpeni *altajtörököket*, a *telengiteket*, a *tölösöket*, a *teleutokat* (Dél-Altaj-i csoport), a *tuvákat*, a *kumandinokat* és a *lebedeket* (Észak-Altaj-i csoport) értjük.

A két csoportot jelentős etnikai és kultúrkülönbségek választják el egymástól. Míg a déli ág tagjai nomád nagyállattartással foglalkoztak, az északi ág a halászat, vadászat, gyűjtögetés formái között élt. Az északi ág általában eltörökösödött szamojédekből áll, a déli pedig a történelem folyamán idevándorolt török és mongol törzsek maradékaiból.

Lakóhelyük a Szovjetunió Altaji Autonóm Területe, amelynek központja Gorno-Altajszk.

E két nyelvileg és etnikailag különböző csoport folklórájának, hősepikájának az összehasonlító vizsgálata még nem történt meg. P. W. SCHMIDT vallási különbségeket kimutató munkája nyomán feltételezhető, hogy az északi csoport folklóráján gyengébb vagy erősebb szamojéd és finnugor hatás mutatkozik.<sup>2</sup>

A két csoport folklórja vizsgálataink szerint jelentősen nem tér el egymástól, de természetesen számolnunk kell a gyűjtött anyag csekély mennyiségével is. Az azonban kétségtelen, hogy a déli csoporton erős mongol hatás figyelhető meg.

A nyelvészetben általában az említett csoportokra szűkítik le az altaji törökség fogalmát. Úgy gondoljuk azonban, hogy folklorisztikai kutatások esetében hiba lenne mereven nyelvi-nyelvjárási határokhöz ragaszkodni. A mongol határtól északra élő török népek jelentős része ugyanis — függetlenül a köztük levő nyelvi-nyelvjárási különbségektől — folklorisztikai szempontból megközelítőleg homogén tömeget képvisel.

<sup>1</sup> A felsorolt népekre, nyelvekre nézve minden lényeges adat megtalálható: *Philologiae*, 1959.

<sup>2</sup> SCHMIDT, 1949, 71—454.

E tömeg folklórján két alapvető, meghatározó jellemvonás érvényesül. Az egyik az iszlám általi érintetlenség, a másik pedig a mongol hatás.

Ezekre az okokra való hivatkozással az altaji törökökkel együtt tárgyalunk — jobb híján velük azonos elnevezés alatt — más, közeli népcsoportokat is, amelyek hősepikáján az említett két vonás kimutatható.

Az Abakán és a Jenyiszej alsó folyása mentén élnek az *abakán* törökök, a *csulim* törökök az Ob jobb oldali mellékfolyójának a Csulimnak a partjain, a *sórok* pedig a Kondoma folyó környékén.

Végül vizsgálataink körét kiterjesztjük a *szojon* és a *karagasz* törökökre is, azaz a tuvákra és az urjanhajokra, akik a Mongol Népköztársaságtól északnyugatra a Tuvai Autonóm Területen, valamint a Szaján hegység vidékén és részben a Mongol Népköztársaság területén, Kobdo ajmakban élnek.

\*

N. POPPE a halha-mongol hősénekekről írott könyvében a hősénekeket szerkezeti szempontból két, illetve három csoportra osztja. Az első csoportba tartoznak az egymenetű hősénekek.<sup>3</sup>

A „menet” (jobb szó híján) olyan nagyobb logikai egység, amely több motívumot foglal magába, s a motívumok meghatározott rendjén végighaladva, a menet elején kitűzött cél beteljesülést nyer.

Tartalmi szempontból a halha-mongol egymenetű hőséneknek két csoportja van. Az első csoport a hős feleségszerzéséig tart. Az ének kezdődhet a hős születésével, de az is előfordulhat, hogy már mint vitéz kisfiú áll előttünk. A feleségszerzés azonban mindenképpen lezárja a menetet és ezzel együtt természetesen az éneket is.

A második csoport a feleség elrablásától annak visszaszerzéséig tart.

Ha ezt a két egymenetű hőséneket a logikai sorrendet betartva összefűzik, kétmenetű hősének keletkezik, amelynek főbb állomásai: a vitéz megjelenése, feleségszerzése, feleségének elrablása, a feleség visszaszerzése.

Ha az egymenetű és kétmenetű hősénekeket a főhős nevével, illetőleg személyével összefűzik, korlátlan számú menetből álló ciklus jön létre, amelyben azonban világosan elkülöníthetők a ciklust alkotó egy- és kétmenetű hősénekek.

POPPE megállapításai, amelyeket a halha-mongol hősének kapcsán tett, kutatásaink alapján kiterjeszthetők a mongol verses hősepikára általában, beleértve a rendkívül hosszú burját üligereket, hősénekeket is. Ezek a néha több százezer soros ciklusok is egy- és kétmenetű énekek hosszú láncából állnak.

<sup>3</sup> A halha-mongol hősénekek szerkezeti elemzésére a legjobb mű POPPE, 1937.

Ugyancsak ez a szabály érvényes az altaji török énekek szerkezetére is. E hősénekek szerkezete megegyezik a mongol énekek szerkezetével, végső soron mongol eredetű. (Természetesen csak közvetlenül, hiszen feltehetően ez a szerkezet volt a belső-ázsiai nomád népek verses hősepiájának ősi szerkezeti formája s az egymást követő nomád birodalmak között fennálló kronológiai és folklór-kontinuitás következtében már jóval a mongolok megjelenése előtt létezett.)

Az altaji török hősénekek első típusát a *vagyon- és feleségszerző* típus alkotja. Példa rá a *Tana-cherelj* tuvai hősének.<sup>4</sup>

1. *Tana-cherelj* értesül, hogy a legszebb lány *Balčyn-eke-dagyna*. Elindul a lányért. Az úton öregemberrel találkozik, aki felvilágosítja a rá váró veszélyről.
2. Legyőzi az útközben rá leselkedő veszélyeket (méregtenger stb.) s eléri a tündérlány palotáját.
3. A lány kezéért vívott versenyekben az első helyen végez.
4. Újabb próbák. Meg kell ölni a Garuda madarat, amely csikókat rabol a kán méneséből. A vitéz megöli a hétfejű kígyót, amely a Garuda kölykeit eszi. Maga is meghal a kígyóméregtől.
5. Hálás Garuda elhozza az égből a hős három égi nővérét, akik felélesztik a halottat. Garuda nem eszik többé a ménesből.
6. Újabb feladat: táltoslovakat kell elfognia. A lovakat a kánhoz viszi.
7. A kántól nyert vagyonnal és feleségével hazatér.

Az ének három alapmotívumra bontható:

1. A hős feleségért indul.
2. Megküzd felesége kezéért. Elnyeri.
3. Feleségével hazatér.

Az *első motívum* első része általában nem jelentős. A hős életkorának nincs meghatározó jelentősége. A motívum második fele azonban a variációk széles skálájának ad teret. A hős útjának a leírása bővelkedik színesen mesélhető helyzetekben, amelyeket az énekes tehetségétől és anyagától függően tetszőleges számban fűzhet egymás után. Az úton a hősre leselkedő veszélyeknek, a párviadaloknak, a barátoknak és ellenségeknek se szeri, se száma.

A *második motívum* az ének, ha lehet így nevezni főmotívuma, amely tulajdonképpen a hősének gerincét képezi. A hős — általában a lány kezéért — versenyeken vesz részt és feladatokat old meg. A mongol hős-

<sup>4</sup> GREBNEV, 1960, 11—12.

énekek feladatainak klasszikus triásza (lóverseny, nyíllövő verseny, birkózás) itt is érvényesül, azonban néha egyéb versenyekkel bővül (pl. a fent említett hőseinkben sakkversennyel ! !).

A feladatok lényegében azonosak a mongol, még közelebbről burját hőseinekkel: meg kell ölni az óriásmadarat, a Garudát, el kell hozni a tollát, el kell fogni a táltosparipát stb. Valamennyi elem ismert a mongol hősepikából.

A *harmadik motívum* a hazatérés körülményeinek és az otthoni fogadtatásnak a leírása.

Ugyanennek a típusnak egy másik éneke a *Kokin Erkej* altaji hősének.<sup>5</sup>

1. *Kokin Erkej* szállását feldúlva találja, hűgát, *Erkin-koo*-t elrabolták.
2. Keresésére indul. *Ak-kán* udvarában lova győz a lóversenyben, elnyeri feleségül a kán lányát.
3. *Boro-teldej* kán udvarában is a táltosló győz, e kán lányát is elnyeri.
4. Harcba indul *Delbis-sokor*, az alvilág kánja ellen.
5. Legyőzi az ellenséget, megmenti testvérét, és feleségül adja. Hazatérnek.

A hősének három alapmotívumra bontható:

1. A vitéztől ellenség elrabolja feleségét (vagyonát, testvérét).
2. Küzdelemben visszaszerzi tulajdonát.
3. Hazatérés.

Az *első motívum* csak a tulajdon leírásában, a rabló személyében és a rablás körülményeiben tér el a különböző énekekben. Az elrabolt tulajdon állattulajdon vagy egyéb (kincsek), esetleg a hős testvérevel, feleségével kombinálva. Igen lényeges azonban, hogy nem a személyek elrablása a döntő ok a bosszúra, hanem a vagyoné. Az elrabolt feleség, testvér szerepe elhalványul az elrabolt vagyoné mellett.

E motívumhoz kapcsolódik a vitéz értesítésének az eleme. A vadászatból (pl.) hazatérő vitéz leégett jurtája helyén levelet talál, amelyben anyja tudatja vele, hogy vagyonát (és feleségét) elrabolta egy démon (ellenséges vitéz, az alvilág ura stb.).

A *második motívumban* a hős feleséget is szerezhethet magának, általában csak akkor, ha vagyonát rabolták el. Az énekekben azonban nem az asszonyszerzés a döntő, hanem az elrabolt javak visszaszerzése ! Az asszonyszerzés, az előzőleg idézett hősénekkel (*Tana-cherelj*) ellentétben, csak mint mellék-epizód kapcsolódik az első vagy a második motívumhoz.

Láthattuk, hogy az idézett két ének (mindegyik egymenetű) a vagyon-

<sup>5</sup> *Altaj-bučaj*, 1941, 127—48.

visszaszerző, ill. -szerző típusba tartozik. Mindkettő egymenetű, azonban mind kettő tartalmilag eltér egymástól. Ezért e kettő gyakran összefűződik — kétmenetű ének jön létre —, anélkül azonban, hogy a típusban változást hozna létre. Így a vagyonszerző, ill. -visszaszerző típust szerkezetileg egy- és kétmenetű énekek alkotják.

Példa e típus kétmenetű változatára: *Bajan-toolaj* tuva ének.<sup>6</sup>

1. *Möge Bajan-toolaj* feleségével él, gyermekük nincs. Öreg feleség rövidesen fiat szül.
2. *Karaty kán* elrabolja az öreg vagyonát, mérgezett pálinkával megöli. Feleségét is megöli, fiával állatokat őriztet.
3. Fiú csikó tanácsára megszökik, hegyek között ruhára és fegyverekre lel. Csikó táltossá változik, nevet ad a hősnek.
4. *Kök-chevek* kán lányának a kezéért indult küzdelemben győz, hazatér a feleséggel.
5. Vadászni megy, hazatér, mindent felperzselve talál. Felesége hátrahagyott leveléből értesül, hogy *Amyrga Kara-moos* rabolta el őt és a vitéz vagyonát.
6. Felesége és táltoslova segítségével megöli a démont.
7. Hazatérés.

A hat alapotívum:

1. Vitéz feleségért indul.
2. Megküzd felesége kezéért, elnyeri.
3. Hazatér feleségével.
4. Ellenség elrabolja vagyonát és feleségét.
5. Visszaszerzi tulajdonát.
6. Hazatérés.

A mongol hősénekek szinte kizárólag csak az ilyen (vagyonszerző, ill. -visszaszerző) típusú egy- és kétmenetű hősénekekre tagolódnak. A halha (de általában a mongol) verses hősepikában más típusú ének nincs (vagy legalábbis rendkívül ritka).

A mongol hősénekek alapproblematikája a vagyon- és feleségszerzésre korlátozódik. A főhősök rendkívül sematikusak, jellemvonásaik tökéletesen megegyezők. A nők nem játszanak aktív szerepet az eseményekben (csak ritkábban a burját énekekben).

Az ismertetett altaji-török énekek a megfelelő mongol énekekkel azonos típust képviselnek, és a nagyállattartó nomád életforma talaján fakadtak.

Az ilyen típusú énekek indítása *objektív*, a hős kénytelen feleséget és első-

<sup>6</sup> GREBNEV, 1960, 10—11.



sorban vagyont szerezni vagy visszaszerezni, hiszen enélkül képtelen biztosítani életfeltételeit. Annnyiban azonban még a nemzeti rend viszonyait is tükrözi, hogy a hős legtöbbször egyedül (vagy társa kíséretében) hajtja végre hőstetteit, a küzdelem mellőz minden társadalmi összefogást.

Az altaji törökség déli ágára jellemzőek ezek az énekek, azokon a területeken örvendenek nagy elterjedtségnek, amelyek legközelebb esnek a mongolok lakta területekhez (pl. igen gyakori ez a típus a tuvák körében).

Tekintettel arra, hogy ezek az énekek az altaji törökségben feltétlenül mongol eredetűek, *mongol típusú énekeknek* is nevezhetjük őket.

Az altaji törökség körében a mongol típusú énekeken kívül egyéb típusokkal is találkozhatunk. Igen elterjedt például az elrabolt szülők megszabadításáról szóló ének. Ez a tartalma az *Ai Mökö* szagáj énekeknek is:<sup>7</sup>

1. Két árva szülők nélkül él. Nőtestvér neveli fivérét, gumókkal táplálja.
2. Elfogott és szabadon engedett róka tanácsára káni házhoz mennek, nevelőszülőket keresnek.
3. Fiú megtalálja öreg apját, akit vagyonával együtt ellenséges vitézek raboltak el.
4. Megtámadja apja ellenségeit, megöli őket.
5. Feleséget szerez.

Vagy egy másik szagáj ének, a *Puga Deke*:<sup>8</sup>

1. Fiatal testvérek egyedül élnek, nem tudják temérdek vagyonukat egyedül igazgatni.
2. Húg közli bátyjával, hogy öreg apjukat ellenséges vitézek hurcolták, el s kilenc vasszeggel éig érő oszlophoz szegezték.
3. Versenyre kel az apját elrabolt vitézek lányainak a kezéért. Küzdelem közben lejut az alvilágba, ahonnét csak táltoslova segítségével sikerül megmenekülnie.
4. Apját elrabló vitézek meghalnak.
5. Egyéb kalandok.

A két ének a következő alapotívumokból áll:

1. Szülők nélkül élő testvérek.
2. Fiú elindul, hogy szüleit (többnyire csak apját) megmentse.
3. Megöli szülei elrablóit.
4. (Feleséget szerez.)
5. Hazatérés.

<sup>7</sup> RADLOFF, 1868, 1—20.

<sup>8</sup> RADLOFF, 1868, 20—43.

Az ismertetett énekekben az elsődleges cél nem vagyon-, és nem is feleségszerzés (vagy -visszaszerzés), hanem a szülei ellen elkövetett bűnök megtorlása, szülei megszabadítása.

Az *első motívum*ban történik a főhős-testvérek leírása. A testvérek néha szegények, néha pedig gazdagok. Ez (mármint a gazdagság) azért lényeges, mivel azt bizonyítja, hogy az ének alapvető célja nem a rablás, hanem a bosszú. Az ének tehát szubjektív indítékú a mongol típussal szemben.

Többnyire a leánytestvér neveli fivérét nehéz körülmények között. Egyes énekekben a hűg tűnik el, s a fiútestvér indul keresésére (Altan Pyrkan).

A motívum igen gyakran magába foglalja a hálás állatok elemét. Elfogott, majd szabadon eresztett állat (róka) látja el hőseinket tanácsokkal (hogyan ti. milyen módon lelhetik fel elrabolt szüleiket), más esetekben pedig szülei táltos lova menti meg őket az ellenségtől, és neveli fel őket.

Gyakori elem az altaji török és a burját hőseinkben egyaránt, hogy az apát az ellenség kilenc vasszeggel egy óriási fához szegezi.

Ritkábban előfordul, hogy a *harmadik motívum* a mongol típusú énekek hatására megváltozik. A hős párviadalt vív a kán lányáért, s ennek elnyerése után megfeledekezik eredeti céljáról, szülei megszabadításáról. Bár az ének indítása a szülők megszabadítása, a cél időközben megváltozik, s feleségszerzéssel zárul az ének, s a két tiszta típus keveredése révén kontaminált változat jön létre.

Egyes énekek *negyedik motívumából* viszont hiányzik a feleségszerzés. A hős megelégszik szülei megszabadításával. Valószínűleg ezek az énekek képviselik a típus legkorábbi állapotát, amikor még nem érte e típust mongol hatás, s a cél kizárólag a szülők megszabadítása volt. Az ilyen típusú énekek általában egymenetűek, de gyakran fűzik egybe egy feleség-visszaszerző típusú menettel, amely így kétmenetűvé válik. E típust *szülők (testvér) megszabadító típusnak* nevezzük.

Az altaji-törökség körében gyakran találkozunk egy, a mongol énekek között meglehetősen ismeretlen típussal (kivéve a burját énekeket). Példá erre a típusra a *Kan Pergen* altaji ének:<sup>9</sup>

1. *Kan Pergen* hűgával él (árvák). Vadászni megy.
2. Távollétében *Kara Mos* összeszűri a levet a hűggal.
3. Leleplezi hűgát, az azonban megmérgezi a hőst és annak barátját.
4. Égből érkezett tündérlány feléleszti a vitézeket.
5. Hős megöli a hűgát és annak szeretőjét.

<sup>9</sup> RADLOFF, 1866, 334—49.

<sup>10</sup> RADLOFF, 1866, 286—95.

Egy másik, lebed-tatár ének RADLOFF gyűjtéséből:<sup>10</sup>

1. Vitéz anyja betegséget tettet, s fiát a hétfejű *Jelbegen* ellen küldi a démon szívéért.
2. Megöli a démont, de szívét barátja lánya ökörszívre cseréli ki.
3. Vitéz hazatér, anyja és húga leitatják, szeretőjük megöli.
4. Társának lánya a démon szívével feléleszti. Feleségül veszi a vitéz.
5. Megöli anyját és hűgát.

A típus szerkezete:

1. Vitéz távollétében testvére (anyja) szeretőjével a hős megölésére szövetezik.
2. Megölik a hőst.
3. Női segítség (tündérlány) feléleszti.
4. Megöli a csábítót és a gonosz családtagokat.
5. Házasságkötések.

Az *első motívum* gyakori eleme a tettettetett betegség. Az anya (testvér), hogy a hőst eltávolítsa hazulról, betegséget tettet, s betegsége orvosságának a démon szívét jelöli meg. Míg a vitéz a démonnal viaskodik, gonosz családtagjai tervet szőnek elvesztésére. Ritkábban az égiek is beavatkoznak az események menetébe: égi vitéz hiába figyelmezteti hősünket a rá leselkedő veszélyekre.

E típussal nem ritkán találkozhatunk a burját verses hősepikában is. Tekintettel arra, hogy az ének fő célja a bosszú végrehajtása az áruló családtagokon (nem vagyon- vagy feleségszerzés), e típust is a még a nomád nagyállattartó forma fokára el nem jutott halász-vadász törzsek verses hősepikája egyik alaptípusának kell tartanunk. Az ének indítéka *szubjektív*, nem a társadalmi-gazdasági feltételek kényszerítik hőseit a cselekvésre. E típust *gyilkos anya (nővér)* típusnak nevezzük.

Az eddigieket összefoglalva: szerkezeti szempontból az altaji-törökök hős-énekei is csak egy- vagy kétmenetűek lehetnek, ritkábban a menetekből ciklusok alakulnak ki. Tartalmi szempontból az énekeknek három alaptípusát különböztetjük meg, ezekből egy idegen hatást (mongol) mutat, kettő pedig a halász-vadász életforma talaján, a nemzetségi társadalom keretei között keletkezett.

Az ilyen típusú énekek a társadalmi valóság talajából erednek (akár objektív, akár pedig szubjektív indítékúak), de feldolgozási módjuk és az énekekben szereplő jelenségek az adott társadalom emberének szemével tükrözik a társadalmi valóságot. A természeti jelenségek megszemélyesítése (égi vitéz villám-nyíllal lelövi az ellenséget) kapcsolódik a hiedelemvilág-

hoz, s a társadalmi indítékú problematika a kor emberének hiedelem- és gondolatvilágán átszűrődve sajátos feldolgozást nyer. Ezek az énekek nem tartalmaznak az énekes és a hallgató számára alapjában hihetetlen elemeket, minden úgy megtörténhetik, ahogy azt a mesélő énekli.

Van ugyanakkor az altaji török hősepikának egy olyan (negyedik) típusa, amely feldolgozásmódjában ugyan hősepikai jeleket hordoz, tartalmában azonban elvonatkoztat a társadalmi valóságtól, s igen erősen a mese irányába mutat. A valóságot sokkal áttételesebben ábrázolja, mint az előbb felsorolt típusok.

Ezek az énekek meglehetősen vegyes tartalommal rendelkeznek. Hősepikai és tündérmesei motívumok váltják egymást tarka összevisszaságban. Vizsgálatuknál el kell tekintenünk az egy- vagy kétmenetes szerkezeti tagolástól. Tipológiai szempontból a *hőseénekek meseszűzsével* típusba lehet összevonni őket.

Ezeket a társadalmi valóság talajától igen messzire szakadt énekeket sem az énekes, sem pedig a hallgatóság nem tartotta hihetőnek, úgy ahogy a mesét sem, s funkcióját tekintve nem is különbözik a mesétől. Kizárólag az előadásmód és formai szempontok alapján tekintjük hőseénekeknek.

E típusra példa az *Ai Tolysy* szagáj hőseének.<sup>11</sup>

1. 7 éves vitéz számára szülei feleséget keresnek, de a feleség (*Ala-kō*) nem hál a hőssel, mivel mást szeret.
2. Testvérséget fogad *Kattanŷula* vitézzel, s annak távollétében szabadon engedi fogadott testvére rabjait.
3. Ellenség elleni harcban *Kattanŷula* elesik, a hős (*Ai Tolysy*) varjúfiókák által hozott élet-vizével feltámasztja.
4. Feleséget keres és talál, varázslatos átváltozások segítségével megszerzi (seprűvé változik, hermelinné változott lányokkal találkozik, faforgácsá változik, hatyú-lányt rabol).
5. *Kattanŷulának* varázstárgyakat ajándékoznak (csizma, öv, kalap: aki felveszi kővé változik), *Ai Tolysy* feláldozza magát, ő válik kővé barátja helyett.
6. Barátja felesége megöli gyermekét, s annak belső részeivel életre kelti a kővé változott hőst.

Az ének szűzsége (mese formájában is) ismeretlen Belső-Ázsiában. Feltehetően nyugatról, az iszlám által érintett területekről került keletre. Itt aztán az idegen tartalom az epikus hagyományok hatására lényegét megtartva formát változtatott, s az eredetileg tündérmese hőseénekké lett. Ki-

<sup>11</sup> RADLOFF, 1868, 176—223.

zárólag formai és funkcionális (előadásmódbeli) ismérvek alapján el kell fogadnunk hősénekeknek, de tisztában kell lennünk azzal, hogy ez a típus — már ami szűzségét illeti — idegen a belső-ázsiai epikus hagyományoktól.

Az altaji törökség verses hősepikáján belül tehát négy alaptípust határozhatunk meg: 1. *vagyon- és feleségszerző (mongol) típus*, 2. *szülők (testvér) megszabadító típus*, 3. *gyilkos anya (testvér) típus*, 4. *hősének meseszűzsével típus*.

Az elmondottak természetesen csak elnagyoltan határozzák meg az altaji török hősénekek típusait. E főtípusoknak sok altípusa található (például a második típusban gyakran leány a főszereplő — amazon —, aki férfiruhában hőstetteket hajt végre, feleséget szerez halott testvérének, majd feltámasztja). Ezeknek a nem kevésbé fontos altípusoknak a megállapítása és rendszerezése még a későbbi kutatások feladta.

\*

Jellemző szerkezeti tulajdonsága az altaji hősénekeknek, hogy hiányzik belőlük általában a mongol hősénekekben megszokott ún. kozmogóniai énekkezdő. A mongol hősénekek énekkezdői — erre POPPE könyvében bőségesen találunk példát — buddhista jellegűek, a buddhista kozmogónia talaján születtek. „Ez az esemény még akkor történt, amikor Sākyamuni buddha még csak lámainas volt, amikor a tejtengeter még csak kis pocsolva volt, amikor a Sümer hegy még csak kis halmocska volt stb.” A buddhista-lamaista kozmogóniát képviselik — ha egyáltalán volt ilyen —, de mindenképpen a lamaizmus jegyében fogantak.

Ami pedig az altaji török hősénekeket illeti, ezek egy részéből hiányzik mindenféle énekkezdő. Az énekes azonnal a tárgyra tér, lerajzolja a főszereplőket, vagy ecsetelni kezdi az ének régen történt előzményeit (a hős szüleit elrabolta egy démon stb.).

Az énekek más része viszont *geográfiai énekkezdőt* tartalmaz. Lerajzolja azokat a körülményeket, amelyek között a hős él:<sup>12</sup>

Fehér tenger partján,  
Fehér szikla alján,  
Lakik a vitéz.  
Völgyhajlatban lakik,  
Völgyi vizet iszik.  
Fehér tenger partján  
Verte fel a házát,  
Fehér szikla alján  
Legelteti nyáját . . . . .

<sup>12</sup> RADLOFF, 1868, 540—41.

Egy másik kezdet:<sup>13</sup>

Völgyhajlatban lakik,  
Völgyi vizet iszik.  
Háza tele gazdagsággal,  
Legelője tele nyájjal.  
Fehér tenger partján,  
Fehér szikla alján  
Él Kartaga Mergen.

Végül egy harmadik:<sup>14</sup>

Völgyhajlatban lakik,  
Völgyi vizet iszik,  
A völgy mélyén verte házát,  
Fenn a hegyen őrzi nyáját.  
Nemzedékről nemzedékre,  
Vén időről új időre,  
Fehér tenger széles partján  
Él a népe, őrzi nyáját.

Ritkán, a mongol folklór közvetlen hatása alatt álló török népek folklórában megtalálhatjuk a kozmogóniai-buddhista énekkezdet is. Ezek a kezdők azonban ritkák s idegen vendégek az altaji törökség folklórában.

Az altaji török verses hősepika vizsgálata tanulságokkal szolgál a mongol hősepika vizsgálói számára is. Feltűnő, hogy míg a dél-altaji törökség hősepikája általában azokat a típusokat kedveli, amelyek a nagyállattartó-nomád mongol törzsek körében terjedtek el, addig a nemzetségi társadalom formái között élő népek és a burját-mongolok hősepikája igen komoly azonosságokat mutat.

Tekintettel arra, hogy a burjátok — kivéve a keleti burjátokat — szinte a 19. századig a nemzetségi formák között éltek, számukra a nagyállattartó-feudális típus ugyanolyan idegennek bizonyult, mint a török nyelvű, de ugyanazon formák között élő népek számára. A nyelvi rokonság, illetőleg azonosság nem jelent tehát előnyt a típusok átvétele szempontjából. A burját-mongol hősepika sokkal közelebb áll az altaji török hősepikához, mint a mongolhoz.

A mongol hősepikai vizsgálatok során a mongol hősepikát divat volt két alapvető részre osztani: a halhák és a belső-mongol törzsek epikájára, amely *demokratikus*, valamint az ojrátok, illetőleg kalmükek epikájára, amely

<sup>13</sup> RADLOFF, 1868, 500.

<sup>14</sup> RADLOFF, 1868, 386.

*arisztokratikus* lett volna.<sup>15</sup> A két csoport hősepikájának egymástól elütő jellegét elsősorban az énekalkotók szociális összetételének alapján határozták meg. E meghatározás szerint az előbbiek alkotói a köznép fiai lettek volna, míg a kalmükök énekesei arisztokraták, a pusztai arisztokrácia tagjai.

A felosztás ilyen módja feltétlenül hibás. Elsősorban is azért, mivel az énekek jellegét nem az alkotók és előadók származása, hanem az a politikai közeg határozza meg, amelyben az alkotók munkásságukat kifejtik. Ez pedig mindkét esetben — ha úgy tetszik — arisztokratikus volt. Mindkét csoport énekesei a kánok udvarában fejtették ki tevékenységüket s olyan jelleget adtak műveiknek, amelyet a hallgatóság megkívánt.

A lényeges ellentét nem a fent említett két csoport, hanem a burját-mongolok és a többi mongol népek között van. S ezt az ellentétet a két csoport közti gazdasági-társadalmi ellentét határozza meg. Alapvető ellentét mutatkozik a nagyállattartó-nomád pusztai népek és az erdőzónában lakó halász-vadász s a nemzeti társadalom keretei között élő népek hősepikája között.

Az altaji török és a burját-mongol énekek szubjektív indítékúak, egy olyan társadalom tudatát tükrözik, amelyben az egyének izolálva élnek s konfliktusaikat, melyek más egyénnel történnek, egyedül vagy legszűkebb környezetükkel együtt oldják meg. Problémáik személyes jellegűek, nem haladják meg a családi kereteket.

A lovasnomád életformát tükröző énekekben a problémák és konfliktusok már szélesebb kört érintenek, azonban még mindig nem haladják meg a törzsi méreteket (sok esetben még ezt sem érik el). Ezeknek az énekeknek az indítéka objektív, harc az anyagi javakért, amely az életet jelenti. A természet már nem biztosítja korlátlanul az életfeltételeket, mint az erdőzónában, a pusztá emberének magának kell megharcolnia életéért. S az életet leggyakrabban úgy biztosítja, hogy elveszi más javait: az ének hőst az objektív valóság kényszeríti kalandjai felé.

E két csoport ellentéte, illetőleg különbözősége a meghatározója Belső-Ázsiai verses hősepikájának. A köztük levő különbségek és azonosságok aprólékos kibontása azonban még a jövő feladata.

<sup>15</sup> VLADIMIROV, 1923, előszavában.

László Lőrincz

## THE ALTAI-TURKIC HEROIC EPIC

(A content-typological analysis)

In his paper, the author deals with the content-typological analysis of the Altai-Turkic heroic epic forms. By way of introduction he states that there are no epic poems in Central Asiatic societies which have not reached the stage of development that could have enabled them to develop epic poems in the classical meaning of the term. From the structural point of view the Altai Turks' heroic epic poetry in verse can be divided into two basic groups: the one including single-course, the other double-course epic songs. It is the former that the cyclically linked longer songs developed from. From the typological point of view the author distinguishes four groups: 1. *Wealth- and wife-acquiring type*. Since this type had developed under Mongolian influence, we may call the compositions belonging here *Mongolian-type songs*, too. 2. *Parent- (brother or sister-) -rescuing type*. 3. *Murderous mother (sister) type*. 4. *Heroic songs styled with a tale-plot*.

In the concluding part, the author examines the opening formulas of the Altai-Turkic songs. He states that cosmogonic song-opening so popular among the Mongolian peoples is generally missing with the Altai-Turks, and instead, another, the so-called geographical incipit can be found. He states that the Altai-Turkic heroic poetry is in an extremely close connection with the Buriat heroic poetry, and this bears evidence of the fact that in the Mongolian heroic the fundamental difference lies not between the "democratic" Halkha and the "aristocratic" Kalmuck epic forms, but between those of the desert-dwellers and forest-dwellers.



## IRODALOM

### *Altaj-bučaj*

1941 *Altaj-bučaj. Ojrotszkij narodnij eposz.* Novoszibirszk.

GREBNEV, L. V.

1960 *Tuvinszkij geroicseszkij eposz.* Moszkva.

### *Philologiae*

1959 *Philologiae Turcicae Fundamenta.* Tomus primus. Wiesbaden.

POPPE, N. N.

1937 *Chlacha-mongolszkij geroicseszkij eposz.* Moszkva—Leningrád.

RADLOFF, W.

1866—1868 *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Siberiens.* Gesammelt und übersetzt von dr. W. RADLOFF. I—II. St. Petersburg.

SCHMIDT, P. W.

1949 *Die Altai-Tataren.* Der Ursprung der Gottesidee. Bd. 9. Freiburg.

VLADIMIROV, B. Ja.

1923 *Mongolo-ojratszkij geroicseszkij eposz.* Perevod, vsztupityelnaja sztatyja i primecsanyija. Szent-pétervár—Moszkva.

## A MAGYAR HŐSEPIKA ÖSSZEHASONLÍTÓ KUTATÁSI PROBLÉMÁI

*Memorabili J. Honti*  
(1910—1945—1975)

1. A folklorisztikai szempontokat is érvényesítő hősepikea-kutatás kezdő-pontjának általában az 1687-ben kezdődő „régiek és újak vitáját” tartják. Amint ismeretes, ez a vita csak látszólag korlátozódott az antik epika (legkivált Homérosz) interpretációjára, már a 18. század legvégén folklorisztikai jellegű érvek és példák is felbukkantak, és ilyen értelemben folytatódott a diszkusszió egészen máig. A magyar filológusok, esztéták, irodalomtörténészek és folkloristák voltaképpen már a múlt század elejétől e vitákör fogalmi rendszerében gondolkodtak, és „naiv eposzunk” keresését ilyen elvek alapján végezték. Köztudott, hogy sok egyéb előtanulmánytól eltekintve KÖLCSEY Ferenc, ERDÉLYI János, TOLDY Ferenc, IPOLYI Arnold és mások munkáira is támaszkodva 1858-ban *Naiv eposzunk* című tanulmányában ARANY János<sup>1</sup> fejti ki mindmáig ható érvénnyel a magyar hősepikea-kutatás programját, ami azonban egyszersmind paradoxon is: az ő véleménye szerint *volt* hősepikánk, de *elveszett*, viszont *mégis* rekonstruálható, legalábbis *egyes* elemeiben. ARANY nézetét két kimondott-kimondatlan évrre építette. Egyrészt a kor eléggé homályos és körvonalazatlan, de mégis átható evolucionista irodalomtörténeti és esztétikai nézeteire építve magától értetődőnek vette az irodalmi műfajok változását, fejlődését. Ezért természetes jelenségnek tekintette, hogy egyszer volt műfajok vagy művek elmúlnak, eltűnnek. Elvileg teljes mértékben igazat adhatunk ennek az elképzelésnek, jóllehet sietve hozzá kell tennünk, hogy mindez önmagában még nem bizonyítja azt, hogy *csakugyan* létezett magyar hősepike. Másrészt a kor levegőjében volt, hogy majd mindegyik európai nép elszántsággal kereste a maga korai epikáját, és a jó értelemben vehető nemzeti érzés is sugallta azt, nekünk is meg kell találnunk ennek nyomait, hiszen egy nemzetnél sem vagyunk hátrább valók. E gondolatrendszer jóindulatú értékeléssel akár a tipológiai műfajelmélet előfutárjának is tekinthető — és

<sup>1</sup> ARANY János, 1962, 264—274.

mindenképpen arra érdemes, hogy tudományosan foglalkozzunk vele —, mindazáltal nem buktató nélküli, és mivel több mint évszázada sarkköve epikakutatásunknak, nemegyszer furcsa, igazolhatatlan eredményekhez is vezetett.

2. Nem szükséges e helyen tüzetes *tudománytörténeti* áttekintést adni, jól lehet KIRÁLY György több mint 50 éve megjelent monográfiája<sup>2</sup> óta voltaképpen egyetlen olyan vázlat készült el,<sup>3</sup> amely a magyar „hősepika” kérdéskörét teljes egészében áttekinteni kívánja, és sem nemzeti irodalomtörténeteinkben, sem néprajzi-folklorisztikai összefoglalásainkban nem találunk tudományos hitelűnek nevezhető összegezést a témaköréről. Újabb részlettanulmányok szerzői ugyan kötelességüknek érzik, hogy a maguk témájával kapcsolatban tudománytörténeti áttekintést is adjanak, ezekből azonban éppen a téma általános feldolgozása hiányzik (érthető okokból), és ezért sajnálattal nélkülöznünk kell a hősepikai kutatások rostáját.

Határozottan szeretném kijelenteni: égető szükség volna az eddigi kutatások külön elkészített, tüzetes tudománytörténeti szemléjére. Enélkül aligha léphet előre a kutatás.

3. Rögtön azzal folytatom, hogy még ennél is rosszabb a helyzet az *epika elméletét* illetően. Ha leszámítjuk azokat a tanulmányokat, amelyek egy egészen más epikus kérdéssel kapcsolatban vetettek fel eméleti gondolatokat, azt mondhatjuk, hogy az epikus műfajok rendszerére, ezek fejlődéstörténeti összefüggéseire vonatkozó irodalommal alig rendelkezünk. SZÁSZ Károly ismert munkája<sup>4</sup> sosem haladta túl a megbízható középszert; MARÓT Károly voltaképpen a görög és európai epika fejlődésével foglalkozott, és összegező tanulmányai<sup>5</sup> is csak alkalmilag érintenek hébe-hóba magyar adatokat; még HONTI János munkáiban<sup>6</sup> találjuk a legtöbb fogódzót — kíváncsian lenne azonban tisztázni, végül is mi volt HONTI véleménye a magyar hősepikáról, és azt milyen komparatistikai keretbe vélte illeszteni.

Külön is meg kell itt jegyezni, hogy az epikakutatás számos újabb eredménye (mondhatnák akár irányzatot is!) idegen maradt a magyar hősepika szakemberei előtt. Most csupán a három legfontosabb iskolára utalnék: soha senki sem alkalmazta a magyar hősepika kutatásában az úgynevezett harvardi „oral-formulaic poetry” kutatások<sup>7</sup> módszerét; ismeret-

<sup>2</sup> KIRÁLY György, 1921.

<sup>3</sup> DÖMÖTÖR Tekla—KATONA Imre—ORTUTAY Gyula—VOIGT Vilmos, 1969, 51—72. (2. kiadás, az 1966-os 1. kiadáshoz képest éppen a hősepika kérdésében tetemesen bővített és javított változat.)

<sup>4</sup> SZÁSZ Károly, 1881—1882.

<sup>5</sup> MARÓT Károly, 1964.

<sup>6</sup> Vö. HONTI János, 1962. (itt bibliográfiával).

<sup>7</sup> Ezt az irányzatot nálunk egyedül összegzi: MINER, 1968. 225—240.

len maradt a VANSINÁTÓL Roman JAKOBSONIG vagy Claude LÉVI-STRAUSSIG terjedő hatósugarú „orális művészet”<sup>8</sup> kutatásának módszere; és a V. M. ZSIRMUNSZKIJ, Je. M. MELETYINSZKIJ meg mások képviselte „összehasonlító-tipológiai epikakutatás” alapvető gondolatai<sup>9</sup> sem váltak alkalmazott eljárássá nálunk. (A legutóbbival kapcsolatban meg kell jegyeznem, hogy néha hivatkoztak ugyan e művekre, sőt VARGYAS Lajos azt is leírta,<sup>10</sup> hogy ZSIRMUNSZKIJ eredményei egyeznek az övéivel, mindazáltal e megállapítást nem látom indokoltnak. Nem csupán azt hangsúlyoznám, hogy VARGYAS — megítélésem szerint — félreérti ZSIRMUNSZKIJT; hanem azt is, hogy genetikus módszere ellentétes ZSIRMUNSZKIJ tipológiai komparatistikájával.) Ma már azt sem mondhatjuk, hogy az említett irányzatok megismerhetetlenek epikakutatóink számára: e megállapítást cáfolná a recenziók és hivatkozások növekvő száma — azt azonban nehéz lenne bebizonyítani, hogy a magyar hősepika kutatásában *valóban alkalmazták* is az időnként hivatkozott eljárásokat.

Megint csak azt kell leszögeznünk: nagy szükségünk volna az új epikakutató eljárások kiprobálására. Szinte az a benyomása a megfigyelőnek, hogy nem magyar (vagy nem finnugor) kérdésekkel foglalkozó epikakutatóink módszertanilag jártasabbak, korszerűbbek, mint hungarológus kollégáik.

4. A következőkben csupán néhány szempontból foglalkozom a magyar hősepika kutatásának jelenlegi állásával és további problémáival. Az itt említettek részletes kidolgozására talán egyszer még mód nyílik.

5. Először a *történeti forrásokból* levont következtetéseket említhetjük. Anélkül, hogy a geszták, krónikák és egyéb középkori források bonyolult szövegrendjét, provenienciáit, szerzőségi kérdéseit érintenénk, bizvást megállapíthatjuk, hogy az utóbbi negyedszázad rendkívül sok megbízható eredményt hozott e téren. Viszonylag részletes ismereteink vannak középkori írásos forrásaink szövegfilológiájáról, és főként terminológiai oldalról a társadalmi érdekeltség is nyilvánvaló. A latin szövegek stílusát egyre inkább alkalmazhatjuk szövegek eredetkérdésének eldöntésére. Mindez azt jelenti, hogy a történeti forrásanyag egyre nagyobb része magyarázza önmagát. Természetesen heves viták dúlnak szerzők személye, szövegrészek provenienciája, értelmezése körül. Bennünket azonban nem ez érdekel. Éppen a

<sup>8</sup> Ezzel a témával foglalkozott az 1969-ben Budapesten tartott szájhagyományozás-szimpozium [VOIGT Vilmos, szerk., 1974.]

<sup>9</sup> Vö.: MELETYINSZKIJ, 1971, 13–104.

<sup>10</sup> Az epikus műfajok egymásutánját illetően ZSIRMUNSZKIJ azt fejti ki, hogy az Alpamis-epikában megtalálható tündérmesei tematikájú hősepika mintegy véletlen, nem általános fokozat. (Vö.: Жирмунский, 1960.) VARGYAS ezt általánosítja: 1961a, 209, különösen a 3. lábjegyzetben, és az itt idézett helyen.

kölcsönös viták rostáján fennmarad ugyanis az az anyag, amelyet másképp kell értelmeznünk: a hősepika kérdésköréhez kell kapcsolnunk.

Természetes, senki sem gondolja azt, hogy Thuróczy vagy akár Anonymus alkotta meg a magyar hősepikát. Ilyen értelemben a személyük körül zajló vita kívül esik a hősepika-kutatás kompetenciáján. Annyi azonban egyértelműen kiderült az egymást kölcsönösen korrigáló kutatásokból, hogy középkori forrásainkban számolhatunk két olyan epikus réteggel, amelynek meglétét most bizonyította először a kutatás.

A *régebbi réteget* olykor egyszerűen hősepikainak szokás nevezni. Már ARANY János, SZABÓ Károly, kivált NÉGYESY, JAKUBOVICH és mások felvetették az Árpád-kori „epikus kompozíció” tételét. Legújabban HORVÁTH János Anonymus-tanulmányában<sup>11</sup> bizonyította be, hogy Ősbő és Velek történetében<sup>12</sup> Anonymus egy honfoglalás kori epikus elbeszélést őrzött meg. Teljesen függetlenül attól, hogy kiben keressük Anonymus személyét, ezt a megoldást elfogadhatjuk, sőt további következtetéseket is levonhatunk belőle. Ezek a következők. 1. A történet megfogalmazóját nem ismerjük. 2. Nem tudjuk műfaji hovatartozását megítélni. 3. Mindez még nem bizonyítéka valamely honfoglalás előtti (különösen verses) hősepikának. 4. Ugyanakkor megléte más tényekkel összefüggésben mégis kulcsot adhat a hősepika korai formáinak megítéléséhez.

Az *újabb réteg* meglétét különböző kutatók egymástól függetlenül (és a tények összetartozó voltát sem hangsúlyozva) fedezték fel.<sup>13</sup> Olyan történetek tartoznak ide, amelyek nem tekinthetők hitelesnek, történetileg elfogadhatónak, hanem a szántsándékkal készített híresztelések, epikus fikciók, legendák, igazolások, olykor egyenesen a tévedések vagy pletykák körébe utalhatók. Anonymus Mén-Marótjától az Imre herceg vagy később Szent László köré rakódó történetekig (és még tovább) egész sor ilyen epikus alkotást vagy részletet ismerünk. Nehéz ezek egységes jellemzése, annyi mégis biztos, meglétük legalább a 11. századtól a 14. századig igazolható. Voltaképpen a feudalizálódó magyar kultúra termékei, és önmagukban még nem bizonyítékai egy korábbi hősepikának, ha azonban azt egyéb források alapján létezőnek tesszük fel, ebben a rétegben kell látni annak bizonyos folytatását. Mivel gyakran megtörtént, hogy éppen emez újabb réteg adatait vélték a kutatók minden további nélkül hősepika (olykor egyenesen a honfoglalás előtti hősepika) bizonyosságának, még egy megvilágító megjegyzést kell tennünk.

<sup>11</sup> ifj. HORVÁTH János, 1966, 1—53, 261—282.

<sup>12</sup> A szöveg közölve a 3. jegyzetben idézett egyetemi jegyzet szöveggyűjteményében, 301—304.

<sup>13</sup> Erről összefogó tanulmány nem született meg. Vö. mégis: KRISTÓ Gyula, 1972, 53—73.

A szó szoros értelmében még feudalizmus kori *hősepikának* sem nevezhető e hagyomány, helyesebb a „helyi epika”, „történeti epika” vagy az „epikus történet” megnevezés. (E különbségtételre HONTI János mutatott rá<sup>14</sup> egyértelműen.) Eddigél csak részeiben történt meg e réteg összehasonlító vizsgálata, az első ilyen munkálatok azonban már bebizonyították, hogy a lengyel, cseh, német, olasz feudalizmus kori epikus hagyomány sok hasonló történetet ismer, és célszerű lenne ezeknek rendszeres, tüzetes összehasonlítása a magyar adatokkal.

6. Ide sorolhatnánk az *ikonográfiai, művészettörténeti* adatok felhasználását is, ez azonban csak legújabbban megkezdett kutatási terület, jóllehet miniatűrünk, általában illusztrációink (és ezek nemzetközi összefüggései) minden bizonnyal új szempontokat adhatnának hősepikánk kutatásához. Az orosz, bizánci és itáliai ikonográfiai anyagnak a magyar kutatásba való bevonása szinte nélkülözhetetlen feladat lenne.

7. Ami a szorosabb értelemben vett *magyar népköltési anyag* felhasználását illeti, itt különböző műfajok terén történtek előtanulmányok — voltaképpen a vártnál kisebb mértékben. Csupán egy-két népköltési műfaj előzményeit kötötték össze közvetlenül a vélhető magyar hősepikával.

ORTUTAY Gyula a meséről szólván,<sup>15</sup> részben általa is idézetten, DIÓSZEGI Vilmos<sup>16</sup> pedig a hiedelmeket, szokásokat vizsgálva utaltak ugyan honfoglalás előtti rétegekre — de ezt nem nevezték éppen hősepikainak, egyébként annál jogosultabban, mivel az általuk említett műfajttörténeti elképzelések korántsem mindenben vélhetők véglegesen megoldottnak. Tulajdonképpen VARGYAS Lajos az, aki részletesen tárgyalta balladánk kapcsolatát a magyar hősepikával, és vizsgálata egyéb műfajokra is kiterjedt. Elgondolásaival egy kissé részletesebben kell foglalkoznunk.

Ha időrendben vesszük sorra munkáit, azt kell mondanunk, hogy már 1946-ban megjelent tanulmányában<sup>17</sup> készen áll az az elképzelés, miszerint folklórunk honfoglalás előtti régiségű rétegeket őriz, és magától értetődik, hogy volt magyar hősepika, amelynek nyomai megmaradtak. Mivel a több műfajra kiterjedő vizsgálat általában programatikus jellegű, a felvetett egyeztetéseket természetesen nem vitatja meg, és nem foglalkozik azzal a kérdéssel sem, hogyan lehetséges az, hogy évezredek óta megmaradtak az azonosítható párhuzamok a finnugor (uráli) népek folklórja és a magyar folklór között. Itt még nem szerepel későbbi balladaegyeztetéseinek adat-

<sup>14</sup> HONTI János, 1962, 191—206.

<sup>15</sup> ORTUTAY Gyula, 1960, 5—16. — Legutóbb, kissé módosítva: *Die archaische Schichten unserer Volksmärchen*. Советское Финноугроведение 6 (1970), 203—210.

<sup>16</sup> DIÓSZEGI Vilmos, 1958, 1967.

<sup>17</sup> VARGYAS Lajos, 1946, 415—462.

tára. A hatvanas évek elején megjelent balladakoncepciója ettől a tanulmánytól mind módszerében, mind eredményeiben szükségképpen eltér. Emitt részletes összehasonlító adatfelsorolás után jut arra a következtetésre, hogy a 19. századtól kezdve gyűjtött magyar népballadák jelentős része középkori eredetű, és mint ilyen, kapcsolatba hozható a magyar hősepikával is. VARGYAS számunkra érdekes következtetései két axiómán alapulnak: 1. Eddig legkorábban a 16. századra datált balladáink tetemes hányada 14. századi.<sup>18</sup> 2. Néhány esetben közvetlenül a hősepika továbbélésének tekinthetők a balladák.<sup>19</sup> Amint ez a magyar folkloristák körében köztudott, VARGYAS elgondolásai korántsem váltottak ki mindenütt egyetértést, jóllehet a sokszor megígért megvitatás mind ez ideig elmaradt. Ami a magyarországi kritikai visszhangot illeti, ez a francia réteggel kapcsolt 14. századra datálást általában összehasonlító filológiai érvek alapján tagadja, ugyanakkor a honfoglalás kori epika továbbélésére vonatkozó axiómát tételszerűen elfogadja, legfeljebb egyes részleteiben kételkedik.<sup>20</sup> Számunkra most a második axióma a lényeges.

1960-ban publikált dolgozatának<sup>21</sup> magyar címében VARGYAS „a honfoglalás kori hősi epika továbbélése balladáinkban” témát említi, ide sorolja a *Molnár Anna*, a *Barcsai*, a *Budai Ilona*, a *Kerekes Izsák* balladák tartalmának lényeges részeit, ezenkívül más balladák kisebb elemeit. Azt, hogy mindez honfoglalás előtti *hősepika* volt, annak alapján állítja, hogy párhuzamul szibériai hősénekeket idéz. Ezért említi tanulmánya orosz, illetve német kivonatában „das Fortleben der sibirischen Heldenepik in den ungarischen Balladen” formában ugyanezt a tényt. Vagyis itt nem honfoglalás előtti magyar hősepika, hanem egyenesen a szibériai hősepika továbbéléséről van szó. VARGYAS összehasonlításul idézett párhuzamai hegyi szkíta, abakáni, sor, kirgiz, minuszinszki, burját, vogul adatok, és az ezek közti összefüggésről, illetőleg arról, hogyan lehet mindezzel egyszerre genetikus rokonságban a magyar „hősepika”, majd a ballada, VARGYAS csak igen sommásan nyilatkozik. Véleménye szerint a török népek hősepikáját veszik át a magyarok (a honfoglalás előtt), valamint tőlük függetlenül a vogulok. Az összehasonlítás ilyen egyszerű elintézésével kapcsolatban később még részletezendő kétségeink támadnak, de most nem ezekre térünk ki, inkább csak arra a körülményre utalunk, hogy az illetéknéppen felfogott, merően „genetikus” összehasonlításon kívül VARGYAS nem rendelkezik semmi bizo-

<sup>18</sup> VARGYAS Lajos, 1960a, 163—276.

<sup>19</sup> VARGYAS Lajos, 1960b, 479—523.

<sup>20</sup> Vö. a 3. jegyzethez idézett egyetemi jegyzet ballada fejezetét, 97—99. Viszont VARGYAS balladakutatói eredményeit átvette az irodalomtörténeti kézikönyv (KLÁNICZAY Tibor, 1964).

<sup>21</sup> Vö. 19. jegyzet.

nyítékkal arra vonatkozóan, hogy a balladák általa bemutatott részei valaha is csakugyan éltek hősepikai formában a magyarok körében.

Sőt itt kapcsolódik előbb idézett első axiómája is a másodikhoz. VARGYAS ugyanis azt véli, hogy a 14. századig (a francia réteg alapján általa bizonyított magyar balladaműfaj-kialakulás terminus post quem-jéig) hősepikai formában éltek az idézett részletek. Már ez is merész állítás, hiszen arról, hogy a 14. századig egyáltalán volt magyar hősepika, eddig nem sokat tudtunk, de még vakmerőbbnek tűnik a balladaműfaj alapján posztulált magyar népi hősepika akkor, ha kételkedünk a „francia réteg” időpontmegszabó szerepében, és a VARGYAS által évszázadokkal korábbra datált balladatípusokat a magyarban a régebbi elképzeléseknek megfelelően csak a 16. vagy akár a 18. századtól eredeztetjük. Azt már aligha képzelheti valaki, hogy egészen eddig az időkig magyar hősepika élt volna.

VARGYAS a maga műfajelméleti zárótanulmányában<sup>22</sup> minden eddigi kutatóval egyetértésben beszél a hősepika és a ballada műfaji egymásutánjáról. Az is kétségtelen tény, hogy a balladákat műfajtörténetileg megelőzi a verses epika. Még azt sem tagadhatjuk, hogy némelyik szibériai párhuzam tipologikus egyezésként csakugyan odatartozik a magyar balladák vizsgálatához. Csupán abban kételkedünk, hogy VARGYAS két axiómája egyszerűsmind a honfoglalás kori magyar hősepika meglétét is bizonyította volna. Ez a lehetőség nincs kizárva, de további érvekre szorulna.

Sajátos módon megerősíti ilyen irányú bizalmatlanságunkat annak a balladának az esete is, amelyet külön tanulmányában<sup>23</sup> VARGYAS is bonyolult példának nevez. Elképzelése szerint a falba épített asszony balladája (Kómi-  
ves Kelemen) megvolt a honfoglalás előtti magyaroknál, és tőlünk terjedt el számos (többek között balkáni) népeknél. Anélkül, hogy teljességre törekednénk, megjegyezhetjük, hogy csak legutóbb is HADZISZ, MEGAS, JEV-SZEJEV, LEADER, BREWSTER<sup>24</sup> és mások visszautasították VARGYAS eredeztetését, és a balladát a Balkán különböző helyeiről származtatják, valamint rámutatnak arra, hogy a mordvin és a grúz „változatok” meglelte inkább tipologikus, mint genetikusan egyezésnek tekinthető, és ezenkívül is rendkívül sok adatunk van az építőáldozatnak epikus témává alakulására — amelyek közül mindet genetikusan kapcsolatokkal magyarázni egyenesen lehetetlenség lenne. A jelen pillanatban annak megállapításával zárhatjuk e futólagos szemlét, hogy ebben az esetben sem sikerült VARGYASnak vitathatatlanul bebizonyítania azt, hogy a honfoglalás előtt élt volna a falba épített asszony epikus története a magyarok körében.

<sup>22</sup> VARGYAS Lajos, 1961a, 206—259.

<sup>23</sup> VARGYAS Lajos, 1959, 5—73.

<sup>24</sup> HADZISZ, 1960, 558—579. — *МЕГΑΣ*, 1959, 561—577. — JEV-SZEJEV, 1967, 350—358. — LEADER, 1967, 19—44. — BREWSTER, 1971, 71—89. [TALOŠ 1973.]



Ha egész történetek (balladatípusok, szüzsék) esetében ilyen szkeptikusak vagyunk, még inkább óvatosak lehetünk egyes *formulák és motívumok* vizsgálatakor. VARGYAS több formulát honfoglalás kori epika nyomának vél,<sup>25</sup> most részletezés nélkül legyen szabad megjegyezni azt, hogy adatai már-már az önkényességig szelektáltak; a világ folklórja más hasonló formulákat is ismer, és tüzetes vizsgálat kimutathatja, hogy ezek elterjedettsége jóval nagyobb, és egészen más kapcsolatok útján is magyarázható, mint ő véli.<sup>26</sup>

8. Legalább utalás formájában meg kell említeni, hogy irodalomtörténezeink és folkloristáink megkísérelték azt, hogy szokásdalaink, általában népi dramatikus hagyományaink, nemegyszer lírai dalaink honfoglalás előtti rétegeit is kimutassák. E kísérletek gyakran egymással is összeegyeztethetetlen eredményeket hoztak, amelyek tárgyalása nem feladatunk. Egyetlen szempontra mégis felhívom a figyelmet. Csupán látszólag erősíti ugyanis a honfoglalás előtti epika meglétének bizonyosságait az, ha sok minden mást is ugyanerre a korra vezetünk vissza. Ha nem említem az azonosító kutatók nevét, és csak műfajokat sorolok fel, akkor is feltűnően gazdag kép bontakozik ki honfoglalásunkat megelőzően. Amennyiben mindaz igaz, amit az azonosítók állítanak, mivel később ennek nyomai megmaradtak, a honfoglalás pillanatában a magyarok ismerték a sámánizmust (sámántörténeteket, sámánénekeket, sőt a sámánszínjátszást is), a regösének eredeti funkciójában szokásdal és népi dráma volt, de ismert volt a varázsmese, a dualisztikus eredetmonda, jó néhány hiedelemtörténet, a hősepike és a ballada, de a strófikus líra is. A világon nem élt vagy nem él egyetlen olyan másik nép, amely mindezen jelenségeket egyszerre ismerné. A műfajok fejlődése ugyanis nem csupán elszigetelt egyedenként történik, hanem a műfajok rendszere (a *műfajhierarchia*) változik a társadalom változásainak megfelelően. Amíg ezt a szempontot figyelembe véve nem vizsgáljuk meg honfoglalás előtti költészetünk egész műfajhierarchiáját, könnyen tévedhetünk, vagy legalábbis nem határozzuk meg pontosan, melyik korszakra érvényesek tipologikus vagy genetikusan összehasonlító munkánk megállapításai. A magyar hősepike kezdeteit is természetesen egyes-egyedül ilyen módon lehet tudományos érvénnyel megvizsgálni.

9. Az epika elengedhetetlen kelléke a *zene*, amelyhez *hangszer* és *énekes* is tartozik. Ide vonhatjuk a metrikai vizsgálatokat is. Az utóbbi évtizedekben tetemes és újszerű anyag került elő e kutatási területen, bizonyos régi teóri-

<sup>25</sup> VARGYAS Lajos, 1960b.

<sup>26</sup> Az „ösvény—szekérút” vágás ismert az orosz bilinákban is, a „holdvilág—napvilág” oppozíció egyetemes elterjedtségű stb. Nem látszik igazoltnak az az elképzelés, hogy a motívumok és formulák állandóbbak, mint egész szüzsék, és ezért *alkalmasab-bak* lennének összehasonlító vizsgálatok céljaira.

ák megérték az elmúlásra, mindazáltal korántsem alakult ki összefoglaló, összegező szemlélet.

Népzene kutatásunk elég éles (bár rejtett!) viták<sup>27</sup> révén az egyoldalú genetikus összehasonlítás helyére tipológiai-fejlődéstörténeti rendszert kísérel állítani, és hatalmas mértékben megnőtt a rokonnépek zenéjére vonatkozó ismereteink aránya — bár éppen itt hiányoznak az összegezősek. Hangszertörténetünk rendezett alapokra helyezkedett.<sup>28</sup> Hiányzik viszont középkori epikus énekeseink alkotásainak kronologikus rendbe illesztése, amely sorozatot ha kiegészítenénk hivatásos (rendszerint nem magyar) középkori énekmondóinkra vonatkozó adatokkal, tanulságos képet kaphatnánk. Részletes vizsgálat nélkül, főként terminológiai adatokra hivatkozva azt mondhatnánk, hogy a 13–14. században megélénkül, gazdaggá válik vélhető zenés előadóink tábora<sup>29</sup> — mégpedig mind keleti, mind nyugati befolyások megerősödése révén. Bonyolult és zenetörténettel meg hangszertörténettel feltétlenül kiegészítendő terminológiai sorozatok arról árulkodnak, hogy e korban nem kételkedhetünk hivatásos zenés előadók meglétében, ami megint epikánk valamelyes formáját engedi feltételeztetni. Csupán azt nem állíthatjuk, hogy ez minden ízben vagy udvari, vagy népi, vagy akkor új, vagy már akkor is évszázados régiségű lenne. Feltétlenül külön monográfia tárgya lehetne e kérdéskör.

Ami a *metrikai* kutatásokat illeti, GÁLDI László több tanulmánya<sup>30</sup> megbízható alapot adott a kutatásokra. Ő ugyan csak tipológiát ad, és ezt még történeti tipológiának sem nevezi, óvatossága azonban érthető. A metrikai rendszerek nagyfokú konzervativizmusa egyfelől, tipológiai fejlődésének genetikus kapcsolatoktól is független azonos iránya másfelől eléggé bonyolult helyzetet teremt, amelyben a kutató csak igen gondosan megfogalmazott módon haladhat előre. Az a gondolat, hogy metrikánk alapja finnugor kori, vitathatatlan tény; és azt is kár lenne tagadni, hogy régies metrikai sémák természetesen régies népköltési műfajainkban találhatók meg. Ezek abszolút értelemben való datálása azonban ezzel még nem született meg automatikusan. Arra is felhívnám a figyelmet, hogy voltaképpen epikus metrumot eddig még nem sikerült kimutatni népköltészetünk finnugrisztikai összehasonlítása során. E kérdés tüzetesen megvizsgálandó lenne, és ekkor legalábbis metrikus sémák vagy típusok milyenségére valószínűséggel következtethetnénk.

<sup>27</sup> Ezt összegezi: SZOMJAS-SCHIFFERT György, 1965, 357–420.

<sup>28</sup> SÁROSI Bálint, 1967.

<sup>29</sup> Vö.: FALVY Zoltán, 1961, 86–106. — ECSEDY Ildikó, 1960, 85–91.

<sup>30</sup> GÁLDI László, 1960, 149–179, 302–323.

10. Bár külön értekezés témája lehetne, most mégiscsak igen rövid utalásban említtem azt, hogy *poétikai* kutatások régóta foglalkoztak epikus népköltészetünk régiességének bizonyításával. Legújabbban megelégnültek a népköltészetünk deskriptív stilisztikáját, poétikáját vizsgáló dolgozatok (főként KATONA Imre jóvoltából), és ezek azt bizonyítják, hogy jóval gazdagabb, elágazóbb e kérdéskör, mint azt korábban sejtettük. Ugyanakkor közvetlenül történeti vagy hősepikai következtetések még nem születtek e vizsgálatokból. Ezt szerencsés megoldásnak nevezhetjük, mivel például LÜKKŐ Gábor régibb és újabb poétikai tanulmányai<sup>31</sup> eléggé bebizonyították, hogy a meggondolás nélküli, felületi analógiákra építő, velejében történetiellen poétikai azonosítás fantasztikus, a valóban módszeres kutatást is megzavaró eredményekre vezethet csak.

11. Végül, de nem utolsósorban arról is beszámolhatnék, hogy történet tudásaink a korai magyar *társadalom* történetéről írván olyan új szempontokat vetettek fel, amelyek módosítják hősepikánk kezdeteiről alkotott nézetünket, új adatokat és véleményeket hoztak felszínre. Köztudott, hogy a honfoglalás, valamint az azt megelőző korok magyarságának története éles viták középpontjában áll, és kibékíthetetlennek tűnő értékelésbeli különbségek vannak az egyes kutatók között. Közvetlenül hősepikai kérdésekben azonban a kutatók — tudtommal — nem foglaltak állást. Értesültünk ötletekről, és nyilvánvaló, hogy a kettős királyság, a kettős honfoglalás, a keleti elemek arányának újszerű értelmezése vagy akár a honfoglalók művészetének újfajta megközelítése szükségszerűen átértékelte a korai hősepikáról alkotott nézeteinket is, mindazáltal ilyen összegezés eddig nem jelent meg, és valószínűleg csak a készülő magyar művelődéstörténet első kötetében kap helyet. Igen kíváncsok volna ennek kézírata elkészültekor a széles körű megvitatás, mivel például LÁSZLÓ Gyula újabb archeológiai-társadalomtörténeti összegezése (de említhetném KÉPES Géza, majd az ő nyomán KLANICZAY Tibor ősköltészet-koncepcióit is)<sup>32</sup> is mutatja, hogy a korszerű gondolatok ritkán jutnak túl a szaktudomány szűk határain, és a rokon tudományok olykor már régen elavult nézeteket vesznek át egymástól, és ezeket még népszerűsíteni is készek.

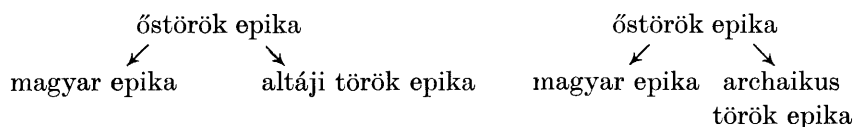
12. Mindezek után rátérve a szorosabb értelemben vett összehasonlító kutatási perspektívákra, az eddig megszokottól eltérő módot választunk.

13. Mint ismeretes, eddig voltaképpen csak genetikus összehasonlítás folyt, ami azt jelentette, hogy az uráli, különösen a finnugor, majd ezek közül is

<sup>31</sup> LÜKKŐ Gábor, 1942, különösen 7—156; 1957, 5—48.

<sup>32</sup> Vö.: KÉPES Géza, 1964, 1—22, 171—193. — KLANICZAY Tibor, 1964. 13—32. — LÁSZLÓ Gyula, 1970, 161—190. — Vö. LÁSZLÓ Gyula, 1974.

legkivált az obiugor hagyománnyal vetették össze a vélhető magyar adatokat. Az ilyen elgondolások alapját a nyelvrokonsági-folklórbeli rokonság azonosítása adta. Mivel azonban az így előkereshető anyag voltaképpen kis terjedelmű volt, más párhuzamok után is néztek a kutatók. Így került sor a török népek hősepikájának áttanulmányozására. Itt az archaikus anyagot vizsgálták előszeretettel, vagyis az altáji törökség epikus énekeit — legtöbbször régies feljegyzésekből, nem vévén figyelembe az újabban e témával kapcsolatban elhangzott filológiai és történeti megjegyzéseket. Az altáji török—magyar rokonítások legnagyobb hibája az, hogy sohasem sikerült olyan elfogadható magyarázatot találni, amely e népeknek a magyarok elődeivel való találkozását bizonyítaná. Ha a kutatók genetikus egyezéseket feltételeztek, voltaképpen kétféle leszármazási táblázatot képzelhettek el:



Mindkét esetben a magyar epika azonos vonásai a másik ág epikájával azt igazolták volna, hogy már a török népek őshazájában élt volna az illető epikus alkotás (!). Ez a legjobb esetben is évezredek múltbeli távolába tolt a török népek epikájában már viszonylag fejlett alkotások meglétét. Erre pedig semmi egyéb adatunk nincs.

Hasonló történeti buktatója van a szibériai népek és a magyarok művelődésbeli kapcsolatai feltételezésének. Különösen a sámánizmus kutatása során említettek sok párhuzamot — megint csak anélkül, hogy világosan leszögezték volna, mikor és hol érintkeztek a magyarok elődei a szibériai népekkel.<sup>33</sup>

Talán a leginkább jellemző példája ennek az okoskodásnak az ún. Nagy Péter-kincs aranyvereteinek bevonása a magyar epika előzményei közé. Amint ismeretes, korábbi felismerésekre is támaszkodva először 1944-ben LÁSZLÓ Gyula azonosította az egyik ilyen veret rajzát a Molnár Anna-ballada fa alatti jelenetével, és mivel korábban (1913) már NAGY Géza felhívta a figyelmet arra, hogy e jelenet a Szent László-legenda ikonográfiájában is megtalálható, kész volt a következtetés: szibériai motívum került mind a Szent László-legendába, mind a magyar balladába.<sup>34</sup> LÁSZLÓ Gyula

<sup>33</sup> DRÓSZEGI Vilmos, 1962. Bizonyos óvatossággal ugyanerről: ifj. KODOLÁNYI János, 1970, 184—199.

<sup>34</sup> LÁSZLÓ Gyula, 1944, 416—421.

általában „késői szkíta” kulturális kapcsolatot keres, és természetesen VARGYAS is átveszi a megoldást. Tanulmányai angol nyelvű, monografikus közlésekor<sup>35</sup> némileg bővíti az addigi adatokat, és hivatkozik GRJAZNOV tanulmányára,<sup>36</sup> aki a dél-szibériai népek legrégibb epikus alkotásainak visszafényét látja az aranyveretekben. VARGYAS azonban nem ad magyarázatot arra, hogyan képzei el a mai kutatás által a hegyi szkítáknak tulajdonított és az i. e. 6—4. századok közére datált<sup>37</sup> aranyveretek motívumainak a magyar népköltészetbe eljutását. Ha itt genetikus kapcsolatokra gondolunk, majd két és félezer évet kell áthidalni, ezenkívül több nyelvsaládhhoz (!) tartozó népek között kell kapcsolatot találnunk. GRJAZNOVnak könnyebb a helyzete: neki csak azt kell bizonyítani, hogy a leletek lelőhelyén, Dél-Szibériában megmaradtak hasonló tárgyú epikus elbeszélések.

Persze elképzelhető az, hogy vagy csak tipologikus egyezésre gondolunk, vagy csupán az igen széles területen valóban elterjedt „eurázsiai állatstílus”-sal hozzuk kapcsolatba a magyar adatokat. Ez esetben viszont bárhol és bármikor átvehették a magyarok ezeket, elesik a VARGYAS által favorizált szibériai hősepikai háttér, és a magyar hősepika honfoglalás előtti megléte is újabb bizonyítékkal szegényedik.

14. Ami az eddig említett *finnugor* kapcsolatokat illeti, általában a magyar hősepika bizonyos előzményeit, hiedelmeket, mitológiát szokás ide kapcsolni. Mindmáig egyetlen összefüggő munka, RÓHEIM Géza 1954-es monográfiája<sup>38</sup> foglalkozott e kérdéssel. RÓHEIM tézisé, miszerint hiedelmek és mitológia alapjait azonosíthatjuk az obiugor és a magyar adatok között, voltaképpen elfogadhatjuk. Gondolatébresztőek LÜKŐ Gábor tanulmányai<sup>39</sup> is, mivel itt is csupán előzményekről esik szó. Újabban ERDŐDI József foglalkozott csillagmítoszokkal,<sup>40</sup> egyes eredményeit elfogadhatjuk, de meg kell jegyeznünk, hogy e téren még igen sok további munkát volna szükséges.

Külön kell említeni néhány további szempontot is. HONTI János úttörő dolgozata<sup>41</sup> óta tudjuk, hogy az obiugor folklórban milyen erős a kései (zömmel orosz) hatás. Ennek ellenére ezen az ösvényen nem haladt előre az epikakutatás, pedig megbízható vizsgálatok csak akkor képzelhetők el, ha előbb lehántjuk az obiugorok szellemi kultúrájáról azokat a rétegeket,

<sup>35</sup> VARGYAS Lajos, 1967, 154.

<sup>36</sup> Грязнов, 1961, 7—31.

<sup>37</sup> Руденко, 1962.

<sup>38</sup> RÓHEIM Géza, 1954.

<sup>39</sup> LÜKŐ Gábor, 1961, 112—134; 1962, 432—447; 1965, 32—90.

<sup>40</sup> ERDŐDI József, 1970.

<sup>41</sup> HONTI János, 1931, 181—192.

amelyek semmiképpen nem hozhatók genetikus kapcsolatba a magyar adatokkal.

Újabban megnőtt az összehasonlítás magyar—mordvin (és általában magyar—volgai finnugor) ágának jelentősége. E téren különösen nagy a fontossága az 1964-ben MASZKAJEV tollából megjelent mordvin epikus ének monográfiának.<sup>42</sup> Ennek legnagyobb tanulsága számunkra az, hogy a meglepően archaikus szüzséken kívül a mordvinban legkorábban a 17—18. századtól kezdve megjelenik egy olyan epikus ének-műfaj, amely elválaszthatatlannak látszik az oroszból is jól adatolt történeti ének és történeti ballada műfajától, sőt annak tematikájával is rokonítható. E szolid megállapítás valószínűleg csökkenti ugyan a „finnugor ballada” vagy „finnugor epika” hirtelen azonosításának lehetőségeit, mindazáltal éppen megbízható volta következtében valamelyes fogódzót ad a finnugor népek verses epikájának tipológiai vizsgálatához, és ilyen értelemben vett datáláshoz is.

Azok az egész finnugrisztika szempontjából nagy jelentőségű újabb kutatások, amelyek a permi (főként a komi) epikus énekekre vonatkoznak,<sup>43</sup> közvetett módon járulnak hozzá hősepikánk ismeretéhez. Egyrészt bebizonyosodni látszik, hogy ezek is kései fejlemények, areális kapcsolatokkal rendelkeznek, és némi fogódzót adnak a balti finn epika későbbi rétegeinek datálásához is. Ez utóbbi hagyománytömbbel közvetlen kapcsolata a magyar epikának alighanem sohasem volt.

Inkább a feladatok között említhetem meg azt, hogy a szamojéd epikát és ennek helyét a cirkumpoláris epikában külön munkáknak kellene megvizsgálni. Általában is összegezni kellene azt, mit is tudunk az uráli népek epikájáról. Valószínűleg az 1975-ben megrendezendő budapesti finnugrista-kongresszus alkalmat ad ennek elkezdésére.

Mellékesen hivatkozom arra is, hogy újabban a szovjet Szibéria-kutatás nagy eredményeket ért el a mitológia és az archaikus epika analízisében. MELETYINSZKIJ, IVANOV és TOPOROV, valamint mások ide vonható munkáit azonban a magyar folklorisztika csak legfeljebb idézte, közvetlen eredményeit nem használta fel. Mivel most van készülőfélben a szibériai népek archaikus hiedelmeinek és ehhez társuló epikájának összegező vizsgálata,<sup>44</sup> jó előre célszerű lesz tudomásul venni, hogy e munkálatokból tipologikus tanulságok biztosan levonhatók lesznek, és az obiugor epika vonatkozásában genetikus, areális összefüggéseké is — ami megint közvetve hozzájárulhat a magyar hősepika kérdéseinek tisztázásához.

<sup>42</sup> Mackaeb, 1964.

<sup>43</sup> Vö. MIKUSEV 1971, valamint összefoglaló könyvét: [MIKUSEV, 1974.]

<sup>44</sup> E munka Je. M. MELETYINSZKIJ irányításával most indult meg a moszkvai Gorkij Világirodalmi Intézetben, és befejezése néhány év múlva remélhető. [Első eredményeit lásd: MELETYINSZKIJ, 1973.]

15. A *török* (vagy inkább *altáji*) népek epikájával kapcsolatban részletmunkák nem hiányoznak nálunk. Orientalistáink egyre sokoldalúbban fogják fel tudományterületüket. Mindazáltal hiányzik nálunk a török (altáji) népek epikájának összefüggő bemutatása, és enélkül az azonosítások meg-alapozatlannak tűnnek.<sup>45</sup> Ezek mesekutatásunkban is feltűntek, de szerencsére csak periferikusan és nagyobb zavarok kiváltása nélkül.

Mivel éppen azon az ülészakon, amelyen tanulmányom részleteiben elhangzott, több előadás is foglalkozott idevágó témákkal, most csupán azt a legfontosabb problémát kell említeni, amely a magyar hősepika összehasonlító kutatása szempontjából döntő súlyú. Huzamos ideig ugyanis az altáji epikát (különösen ennek a valóban az Altáji-hegység területére eső példait) szokás volt egyértelműen *igen archaikus* jelenségnek tekinteni, amely mintegy a bázisát képezhette mind az összes altáji népek epikai fejlődésének, mind pedig analógiáját a magyar hősepika legrégebb rétegeinek. Újabban azonban egyre több bizonyítékunk van ez epika belső fejlődéséről, egyszerűs mind külső kapcsolatairól. Sok történet, motívum indiai vagy tibeti eredetű, és esetleg kínai, gyakran a mongol irodalom közvetítésével került az epikába, és ilyen kapcsolatokkal akkor is számolhatunk, ha nem is mindig tudjuk ezeket megbízható filológiai módszerekkel kimutatni. Különösen a Geszer-eposzra vonatkozó újabb kutatások mintegy csomópontba foglalják azokat az érveket, amelyek alapján ősköltészet-keresőinket óvatosságra kell inteni az altáji adatok közvetlen felhasználhatóságát illetően.

16. Legalábbis utalás erejéig hivatkozni kell arra, hogy a különböző *kaukázusi*, *iráni* és általában *indoeurópai* népek epikájával való kapcsolatok lehetőség sem kizárt. E téren néhány első kísérlettől eltekintve máig sincs sem tüzetes adatfeltárásunk, sem összegező munkánk. Amint az uráli és a magyar nyelv indoeurópai és kaukázusi jövevényszó-kutatása kimutatta, tetemes művelődési kapcsolatok zajlottak le, és ezek befolyása a szellemi kultúrára (az epikára is) aligha tagadható. Annál sajnálatosabb hiány, hogy pozitív eredményeket egyelőre nem sorolhatunk fel.

17. Főként a korai középkorban a *bizánci* epika (és általában a bizánci műveltség) kisugárzása igazán jelentős volt Európa déli és keleti felében. Történeti és filológiai kapcsolatokat a magyar kutatás már gondosan összegezett,<sup>46</sup> ezek sorában érintőlegesen epikus problémákról is szó esett, azonban korántsem a megkívánható teljességgel. Különösen az utóbbi időben egyrészt a szláv epika bizánci kapcsolataira vonatkozó kutatások, másrészt a

<sup>45</sup> VARGYAS Lajos, 1961, 3–15.

<sup>46</sup> Ezek összefoglalása: MORAVCSIK Gyula, 1966.

balkáni epikus műfajok (főként a balladák, történeti énekek, de más műfajok is) kialakulását elemző vizsgálatok azt bizonyították be, hogy évszázadokon át huzamos hatással volt Bizánc a környező népek műveltségére. Összehasonlító epikakutatásunknak tisztázni kellene az így magyarázható kapcsolatokat.

18. Ezzel is összefüggésben külön is meg kell említeni a *szláv* epikával való kapcsolatok kutatásának szegényes voltát. Bizonyos areális kérdéseket érintve még visszatérünk e problémakörre, most csupán annyit említhetünk meg, hogy furcsa módon éppen az utóbbi negyedszázadban csökken az orosz – magyar folklorisztikai és epikakutató vizsgálatok élénksége. Csupán KOROMPAY Bertalan korántsem minden tényrt feltáró dolgozataira<sup>47</sup> utalhatunk, ezek középkori kapcsolatokat említenek. Ennél jóval több összefüggés vélhető, és különösen a honfoglalás előtti magyar epika kutatásában fontos a rendkívül gazdag kijevei és orosz epika áttekintése. Az orosz – magyar irodalmi kapcsolatok áttekintésekor készített rövid összegezés alig tér ki e kérdéskörre, és inkább dilettáns mint tudományos munkának nevezhető.<sup>48</sup> Még ennél is hátramaradottabb *ukranisztikánk* ide vonható ága, pedig nyilvánvaló tény, hogy itt akár évszázadokon át is húzódó kapcsolatokról feledkezünk meg.

A *nyugati* és *déli* szlávok epikájának a magyar epika kezdeteivel való összekapcsolása történeti okokból bonyolultabb kérdés, és egy következő részben (20. pont) külön kell foglalkoznunk ezzel. Megjegyezhetjük azonban, hogy HADROVICS László középkori (és a magyar ősköltészethez nem kapcsolható) tárgyú publikációit<sup>49</sup> kivéve e téren sem sok történt az utóbbi időkhöz.<sup>50</sup>

19. Nincs okunk annak feltételezésére, hogy *más népek* epikájával nem hozható kapcsolatba a magyar epika, különösen korai, majd középkori rétegeit illetően. Az előbbiekről azokban biztos ismeretünk kevés lehet, az utóbbiak (például a besenyők, jászok, kunok, később a török birodalom velünk kapcsolatba kerülő népelemei) epikáját pedig eddig nem hasonlították össze a

<sup>47</sup> KOROMPAY Bertalan, 1953, 219–241; 1955–1956, 309–332; 1956, 61–77.; 1956, 20–27.

<sup>48</sup> KOVÁCS Zoltán, 1961, 5–27.

<sup>49</sup> HADROVICS László, 1955; 1960, 235–293. E témakör két szempontból is különbözik az előbbiektől: egyrészt nem honfoglalás előtti, hanem középkori és jellemzően közös európai anyagot tárgyal; másrészt a kapcsolat során a magyar a délszlávnak átadó fél.

<sup>50</sup> Újabban az újvidéki DÁVID András egész sor tanulmányban foglalkozott különböző magyar hősöknek (illetve a magyar tematikának) a délszláv epikus anyagban való visszatükröződésével: 1969a; 1969b; 1970; 1971a; 1971b; 1971c; 1971d; [1973.]



magyarral, jóllehet a Toldi-monda és a balkáni hajduk-epika kapcsolataira utaló tények<sup>51</sup> arra mutatnak, hogy e téma átkutatása még eredményekkel, meglepetésekkel járhatna.

20. Ezzel elérkeztünk az *areális* problémák már több ízben érintett kérdéséhez. Mind az európai hősepike elterjedését, mind az erre vonatkozó kutatásokat illetően ugyanis tanulságos összefüggéseket figyelhetünk meg.

Köztudott tény, hogy az epikus műfajok időnként változnak, ezért nehéz megmondani, hol volt vagy van epika általában: a kérdés mindig egy időpontra vonatkozóan tehető fel. Ha ilyen módon kiindulópontunknak a 19. század közepét vesszük, azt mondhatjuk, hogy a folklórban ismeri a verses hősepikeát az orosz (kisebb mértékben az ukrán) hagyomány, valamint több balkáni nép (szerb, albán, makedon, bolgár). Ugyanakkor azok a népek, amelyek jelenében ez nem található meg, múltjukból próbálják előkeresni hajdani bizonyítékait. Ez a már bevezetőnkben említett „hősepike-keresés”, amely majd minden fel nem sorolt kelet-európai népnél megfigyelhető. Sőt, újabban sem szünetel hasonló tevékenység. A csehek legújabban ismét megtalálták korai epikájuk nyomait,<sup>52</sup> a románok napjainkban strukturális analízissel mutatták ki hősepikeájuk meglétét,<sup>53</sup> és a kétséges kísérletek sorába tartozik a magyar hősepike ugyancsak újkeletű rekonstrukciója is. Ami a szlávokat illeti, a múlt században tézisszerű vélemény volt az egységes szláv eposz megléte. Majd különösen századunk harmincas éveiben a hiperkritika ennek tagadását népszerűsítette. 1950-ben ZSIRMUNSZKIJ és BOGATIRJOV<sup>54</sup> még igen óvatosan foglalt állást e kérdésben, és különösen 1961-es monográfiájában ZSIRMUNSZKIJ azt fejtette ki,<sup>55</sup> hogy a délszláv és a keleti szláv epika között csak tipológiai egyezés van. BOGATIRJOV a költői nyelvről beszélván már engedékenyebb volt, de még korántsem olyan optimista, mint például Roman JAKOBSON, aki mind a szláv metrika,<sup>56</sup> mind a szláv mitológia<sup>57</sup> tanulmányozása során arra a megállapításra jutott, hogy közös szláv alapokat lehet találni. A szovjet kutatás hamarosan túlszárnyalta ezt az optimizmust. 1965-ben PUTYILOV a „történeti ballada” műfaján belül mutatott ki közös szláv elemeket,<sup>58</sup> hat évvel később pedig a

<sup>51</sup> Ez az ún. Baba Novák elbeszéléskör veleje, amelyet azonban csak bolgár, román és más források tüzetes áttekintésével lehetne tisztázni. A kérdéstről tájékoztat: FARAGÓ József—KISS Jenő, 1969, 5—24.

<sup>52</sup> KARBUSICKÝ, 1965, 197—213.

<sup>53</sup> AMZULESCU, 1971, 189—206.

<sup>54</sup> БОГАТЫРЕВ, 1960, 211—251. — Жирмунский, 1960, 252—283.

<sup>55</sup> SCHIRMUNSKI, 1961.

<sup>56</sup> JAKOBSON, 1952, 1953, Vö. még: 1966.

<sup>57</sup> Якобсон, 1970,

<sup>58</sup> Путилов, 1965.

délszláv és a keleti szláv hősepika tömbjeit vetette össze egymással,<sup>59</sup> feltételezván ezek bizonyos mértékig genetikus kapcsolatát.

Számunkra két okból is igen tanulságos mindez.

Egyrészt bizonyos tudományos törekvéseket tükröz, amelyekhez hasonlókat a mi epikakutatásunkban is megtalálni. Ha ugyanis — joggal — rámutatunk arra,<sup>60</sup> hogy némileg illuzórikus a keleti szláv és a déli szláv epika összevetése, anélkül, hogy a közbeékelte magyar anyagot figyelembe vennék, illetőleg mindig szlávból a magyarba való átvétellel vagy tipológiai kapcsolattal számolnak; továbbá a déli és keleti szláv epika közötti hasonlóságokat egyértelműen genetikus azonosságnak vélik, egy-két évezreddel visszafelé datálva az egyes műfajokat, a szláv egység korára helyezve azokat. Ugyanígy bizonytalan a magyar hősepika szibériai párhuzamokkal ellátása, tipológikus kapcsolatok genetikusokként feltételezése, és nem egy-kettő, hanem három-négy ezredévvvel visszafelé datálása olyan korszakra, olyan egységre, amelynek egyáltalán a megléte sokkal bizonytalanabb, mint a szláv őshazáé. Aztán azzal sem dicsekedhetünk, hogy mi felhasználjuk epikánk eredetének kutatásában a szláv adatokat. E téren az orosz kutatók sokkal inkább objektívek, és a mi szláv folklórokban való jártasságunkhoz képest még mindig meglehetősen jól ismerik a magyar epikus műfajokat.

Ennél a metodikai tanulságnál talán még fontosabb az areális körütekintés eredményeinek levonása. Ugyanis ebből kiderül az, hogy a magyarság az európai népi hősepika meglétének és hiányának peremén van. Nyugatra és északra tőle nincs olasz, osztrák, szlovén, cseh, szlovák, lengyel hősepika. Keletre és délre van vagy volt orosz, ukrán, bizánci, görög, albán, bolgár, macedón, szerb, bizonyos mértékig horvát, sőt még valamelyes román hősepika is. Bizonyítható epikus műfajaink (családi ballada, „hajduk-ballada”, középkori epikus történeteink) világosan mutatnak tartalmi és formai kapcsolódást mind délre, mind keletre. Azt is tudjuk, hogy különösen a délszláv epikában aránylag igen sok a magyar vonatkozású motívum,<sup>61</sup> sőt a cseh, morva és szlovák balladák tetemes hányadában is magyar provenienciájú a törökkel foglalkozó epikus anyag.<sup>62</sup> Mindebből azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy a magyar hősepika értelmezése areális szempontból pozitív módon kapcsolódik a balkáni (és valószínűleg a keleti szláv) epikához, ugyanakkor a magyar hősepika meglétének bizonyítására a kapcsolatok

<sup>59</sup> Путилов, 1971.

<sup>60</sup> Erre a szempontra a tanulmány vitájában VARGYAS Lajos mutatott rá, a kérdés elvi tisztázását sokban elősegítő módon.

<sup>61</sup> Ezt csak részben tárták fel az eddigi tanulmányok. (Vö. az 51. jegyzetben idézett dolgozatokat.)

<sup>62</sup> Minderről csak részben ad áttekintést: KLIMOVÁ-RYCHNOVÁ, 1953, 36—99; — CSANDA Sándor, 1961; 1962, 17—202. — SÍROVÁTKA, 1967.

ellenére sem alkalmas a nyugati szláv (vagy a germán) epika. Mindez olyan gondolatokat vet fel, amelyek kidolgozására külön kötetek lennének alkalmasak. Úgy látszik azonban, az areális szempont felvetése végül is sokban hozzájárulhat hősepikánk valódi történetének megismeréséhez.

21. Utalásszerűen meg kell említeni, hogy a jövőben elvégzendőnek látszik néhány terminológiai kérdés tisztázása. Igen szükséges lenne *dal*, *ének*, *sárkány*, *táltos*, *érdem*, *Alap* (személynév), *bátor*, *vitész*, *kobzos* szavaink összefüggő történetének tisztázása, annál is inkább, mivel ezek epikai terminológiát alkotnak, és mind a régi török, mind a régi szláv, de akár a honfoglalás utáni keleti kapcsolatokra vonatkozóan is fontos adatokat tartalmazhatnak. Ilyen összefüggő szótörténeti vizsgálatot epikakutatóink eddig csak a *regös* szóval kapcsolatban végeztek el — számunkra egyértelmű eredmény nélkül.<sup>63</sup>

22. Újabban főként a *strukturális* (vagy akár *szemiotikai*) elemzés olyan új módszereket dolgozott ki, amelyek szintén alkalmazhatók lehetnek hősepikánk összehasonlító vizsgálatában. Claude LÉVI-STRAUSS foglalkozott a dögevő madarak fontos mitológiai szerepével, és bennük az *élő* — *élettelen* — *élő* oppozíciósort, vagyis természet és társadalom összefüggését vélte felfedezni.<sup>64</sup> Nemcsak ősköltészetünkben oly előkelő turul és más madarakra gondolhatunk e téren, hanem az ún. eurázsiai állatstílus ragadozó — növényevő állatok között állandósított oppozícióira is. Valószínű, hogy abszolút értelemben datálni lehet ez elképzeléseket a strukturalista mítoszanalízis módszerével. Egyéb mitológiai párhuzamokat IVANOV és TOPOPOV már említett szláv, illetve szibériai<sup>65</sup> mitológiai színtelméletéből meríthetünk.<sup>66</sup> Különösen az utóbbi megbízható forrásnak látszik a magyar epika és mitológia uráli rétegének felderítése céljából is. E téren azonban még nem régen indultak el kutatások, ezért csak perspektivikusan utalhattunk szükségükre.

23. *Összefoglalásképpen*<sup>67</sup> először a magyar hősepikai kutatások néhány módszertani tanulságát kell megfogalmazni.

<sup>63</sup> PAIS Dezső, 1948, 5—23. [Idevágó későbbi dolgozatait is közli: PAIS Dezső, 1975.]

<sup>64</sup> LÉVI-STRAUSS, 1972, 68—102.

<sup>65</sup> ИВАНОВ—ТОПОРОВ, 1965; ИВАНОВ—ТОПОРОВ, 1969.

<sup>66</sup> [Vö. HOPPÁL Mihály, 1975.]

<sup>67</sup> E dolgozat 1972 tavaszán készült el, és terjedelmi okokból csak kivonatossan került felolvasásra. Azóta nem volt módom az újabban hozzáférhetővé vált kutatási eredmények felsorolására. Ezek közül itt mégis hivatkozom arra, hogy honfoglalási tematikájú epikánk kialakulásának kérdéseiben az utóbbi időben SZÖRÉNYI László jóvoltából előbbre léphetünk. Már Karel KREJČÍ ismert koncepciója (1963, 28—51.) alapján HORVÁTH Károly monográfiájában (1968, különösen 280—293.) rámutatott arra, hogy a Vörösmartyban tetőző epikus tematikának korábbi forrásai lehettek, ezeket azonban (irodalomtörténetírásunk egész múltjához hasonlóan) ő sem tudta megtalálni.

23.1. A magyar hősepike kutatása *komplex* feladat, amely csak történeti, csak filológiai, csak folklorisztikai módszerekkel nem oldható meg.

23.2. Az összehasonlítás itt történetileg is bonyolult, magába kell foglalja a *tipologikus*, a *genetikus*, sőt az *areális* szempontokat is.

23.3. A *datálás* abszolút mértékben csak társadalomtörténeti módon érhető el, éppen a fenti értelemben vett összehasonlítás alapján azonban ez a feladat elvégezhetőnek látszik.

Ami az összehasonlítás perspektíváit illeti, itt további biztató körülményeket, egyszersmind azonban további megfontolandó nehézségeket is említhetünk.

23.4. Az eddigi kutatás *axiomatikus* módon feltételezte magyar hősepike meglétét. A konkrét bizonyítékok azonban eleddig nem hoztak egyértelmű tárgyi eredményt, talán sikerült honfoglalás kori epikus történetek nyomára bukkanni, ezt megelőző korból azonban az azonosítók törekvése ellenére sem tudunk egyetlen biztos példát idézni.

23.5. Ugyanakkor *metodikailag* bebizonyosodott, hogy létezhetett magyar hősepike, amelynek nem szövegszerű (hanem terminológiai, általában általánosító) nyomaival számolhatunk.

23.6. Ennek datálása egyszersmind a legrégebbi datált (!) *finnugor*, sőt *uráli* epikát is adja, ha a magyar hősepikát az uráli népektől eredeztetjük.<sup>68</sup>

23.7. Hasonló módon, ha az *altáji* népek epikájával hozzuk kapcsolatba mindezt, a legrégebbi (vagy az egyik legrégebbi) datált altáji epikát találtuk meg.<sup>69</sup>

23.8. Elsősorban *etnogóniai* okok következtében mindkét feltevessel kapcsolatban rendkívüli óvatosságra van szükségünk, mivel évezredek, nyelvek és nyelvcsaládok áthidalásával, olykor átugrásával készültek az eddigi azonosítások, és ezt a hibaforrást a jövőben is aligha lehet elkerülni.

23.9. Ennek következtében az eddigiekhez képest sokkal inkább számolni kell a kultúra *nem derivációs*, hanem *amalgamálódó* fejlődésével, amely

---

Most SZÖRÉNYI kutatásai igazolni látszanak azt, hogy a 19., sőt a 18. század latin nyelvű költészetében és egyházi ideológiájában ilyen előzményeket kereshetünk. Jó magyarázatot adhat e körülmény arra is, hogy bukkan fel tudományosságunkban is már a 18. század végén a honfoglalási epika témája, amely azután ősköltészet-elméletünknek e dolgozatban is bemutatott első megfogalmazásait ihleti. [SZÖRÉNYI László: *A jezsuiták és a magyar honfoglalási epika fordulata*. In: SZAUDER József – TARNAI Andor szerk. *Irodalom és felvilágosodás*. Bp. 1974. 567–645.] Néhány, a dolgozat írásakor még csak kéziratban hozzáférhető, de azóta megjelent munkát a jegyzetekben [] között idéztem.

<sup>68</sup> [A finnugor népek hősepikájáról vö: a HAJDU Péter szerkesztésében *A finnugorok* címmel megjelenő kötet (Bp., 1975) tanulmányát.]

<sup>69</sup> [LŐRINCZ László: *A honfoglalás előtti magyar eposz kérdése*. In: KARA György – TERJÉK József szerk. *Keletkutatás. Tanulmányok a magyar orientalisztika köréből*. Bp. (1974) 27–35.]

szempont érvényesítése új fénybe helyezheti az egész magyar kultúra kialakulására vonatkozó elképzeléseket.

23.10. Ennek a megoldásnak közvetlenül az epikakutatásban az eddigi egyoldalú (és általában zsákutcába, vagy fantasztikus következtetésekhez vezető) genetikus módszer helyett a társadalomtörténeti összehasonlításra épülő *tipologikus* módszer felel meg. Ezt immár nem deklaratív módon, hanem konkrét feladatokra alkalmazva kell kipróbálni.

23.11. Úgy látszik, ez a megoldás egybevágh az *általános epikaelmélet* újabb eredményeivel, és azokhoz lényeges hozzájárulást adhat.<sup>70</sup>

<sup>70</sup> E helyen köszönöm meg a tanulmányom előadását követő vitában felszólaló, illetve a témával kapcsolatban szóbeli véleményét nyilvánító kollégáimnak szíves segítségét. (HARMATTA János, ISTVÁNOVITS Márton, KATONA Imre, VARGYAS Lajos és mások.) Az általuk felvetett problémákra azonban hely hiányában most nem térhettem ki.

*Vilmos Voigt*

THE PROBLEMS OF COMPARATIVE RESEARCH  
IN HUNGARIAN HEROIC EPIC POETRY

The thesis of existence concerning the Hungarian heroic epic poetry can be and should be examined from several points of view. The relevant results of science history and theory of epic are equally important. The various fields of historical sources have to be specially scrutinized, and all the data provided by iconography, art history and folklore properly collected. In connection with the latter, special mention must be made of the theory of the Hungarian folklorist Lajos Vargyas who, by way of the historical analysis of Hungarian epic poetry tried to demonstrate the possible survival of ancient Hungarian heroic poetry in later Hungarian folklore. The survey of the researches into folk drama, folk music, further the investigation of metrical and poetical devices are again a special task. In connection with the social method applied, the questions are genetical and typological comparison should be emphasised with special regard to the so far established hypotheses of Hungarian – Finno-Ugrian, Hungarian – Siberian and Hungarian – Altaic comparative studies. We have to refer to Iranian, Caucasian, Indoeuropean, Byzantine and Balkan as well as Slavonic comparative and areal researches, too. All these offer a rather complicated system of interrelationships for Hungarian researchers. To carry out certain historical – terminological and structural – semiotic investigations in the field of epic poetry seems also possible. The investigation of Hungarian heroic epic is a complicated task and can be carried out in terms of wide perspectives. Reliable results can be attained by a properly co-ordinated, method utilizing the socio-historical and typological results, as well as those of the general theory of epic poetry. Hungarian researchers still have much to do in this field.

- AMZULESCU, A. I.  
1971 *Modelul funcțional al eposului eroic românesc*. Revista de Etnografie și Folclor, 189—206.
- ARANY János  
1962 *Naiv eposunk*. In: Összes művei X. Bp. 264—272.
- Богатырев, П. Г.  
1960 *Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов*. In: Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. Москва. 211—251.
- BREWSTER, P. G.  
1971 *The Foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game, and Dance*. Zeitschrift für Ethnologie 96. 71—89.
- CSANDA Sándor  
1961 *A törökellenes és kuruc harcok költészetének magyar—szlovák kapcsolatai*. Bp.  
1962 *Valóság és illúzió*. Bratislava.
- DÁVID András  
1969a *A Mátyás király alakját idéző délszláv epikus énekhagyományról*. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei 1. sz. 97—124.  
1969b *Szilágyi Mihály alakja a délszláv vitézi énekek tükrében*. In: Tanulmányok. Újvidék, 119—140.  
1970 *Nagy Lajos költői emléke a délszláv énekhagyományban*. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei 3. sz. 47—60.  
1971a *Az erlangen-i kézirat magyar vonatkozású anyaga*. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei 5—6. sz. 150—159.
- 1971b *Mátyás király alakja a középeurópai folklórban, különös tekintettel a délszláv anyagra*. Helikon, 308—321.
- 1971c *Ozorai Pipo, a délszláv vitézi énekhagyomány negatív magyar hőse*. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei 9. sz. 17—49.
- 1971d *Délszláv vitézi énekek I. Jagello Ulászló királyról*. Tanulmányok. Az Újvidéki Bölcsészettudományi Kar Magyar Tanszékének kiadványa (3. füzet). 137—169.
- 1973 *Hunyadi János származáslegendájának magyar—délszláv párhuzamai*. Tanulmányok. Az Újvidéki Bölcsészettudományi Kar Magyar Tanszékének kiadványa (6. füzet). 57—74.
- DIÓSZEGI Vilmos  
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Bp.  
1962 *Samanizmus*. Bp.  
1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Bp.
- DÖMÖTÖR Tekla—KATONA Imre—ORTUTAY Gyula—VOIGT Vilmos  
1969 *A magyar népköltészet*. Egyetemi jegyzet. (2. kiadás) Bp.
- ECSEDY Ildikó  
1960 *A középkori magyar hangszeres zene nyomai a régi magyar személynevekben*. MNy. 85—91.
- ERDŐDI József  
1970 *Uráli csillagnevek és mitológiai magyarázatuk*. Bp.
- FALVY Zoltán  
1961 *Énekmondók a középkori Magyarországon*. Filológiai Közöny, 86—106.
- FARAGÓ József—KISS Jenő  
1969 *Novákékról szól az ének*. Bukarest.
- GÁLDI László  
1960 *A finnugor népi verselés tipológiai*

- áttekintése. Irodalomtörténet, 149—179, 302—323.
- Грязнов, М. П.  
1961 Древнейшие памятники героического эпоса народов южной Сибири. Археологический Сборник 3. 7—31.
- HADROVICS László  
1955 Az ómagyar Trója-regény nyomai a délszláv irodalomban. Bp.  
1960 A délszláv Nagy Sándor-regény és középkori irodalmunk. MTA I. Oszt. Közl. 16. 235—293.
- HADZISZ, D. G.  
1960 Az Arta hídja ballada magyar változata: Kőműves Kelemenné. Ethn. 558—579.
- HONTI János  
1931 A vogul mesék áttekintése. Ethn. 181—192.  
1962 Válogatott tanulmányok. Bp.
- HOPPÁL Mihály  
1975 Mythology as Sign System, Slavica. s. a.
- HORVÁTH János, ifj.  
1966 P. mester és műve. Irod. Tört. Közl. 1—53, 261—282.
- HORVÁTH Károly  
1968 A klasszikából a romantikába. Bp.
- Иванов, В. В.—Топоров, В. Н.  
1965 Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва.  
1969 Кетский сборник. Мифология, Этнография, тексты. Москва.
- ЈАКОВСОН, R.  
1952 Slavic Epic Verse. Oxford Slavonic Papers 3. 21—66.  
1953 The Kernel of Comparative Slavic Literature. Harvard Slavic Studies 1. 1—17.  
1966 Selected Writings. IV. Slavic Epic Studies. The Hague.
- Јакобсон, P.  
1970 Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3—10 августа 1964 г. Том V. Москва. 608—619.
- ЈЕВСЗЕЈЕВ, V.  
1967 A Kőműves Kelemen ballada történetéhez. Ethn. 350—358.
- KARBUSICKÝ, V.  
1965 Über die Beziehungen zwischen der älteren tschechischen und der germanischen Epik. In: Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Wolfgang Steinitz zum 60. Geburtstag am 28. Februar 1965. dargebracht. Berlin, 197—213.
- KÉPES Géza  
1964 A magyar ősköltészet nyomairól. Irod. Tört. Közl. 1—22, 171—193.
- KIRÁLY György  
1921 A magyar ősköltészet. Bp.
- KLANICZAY Tibor  
1964 Ősköltészet. In: SÓTÉR István szerk. A magyar irodalom története I. A magyar irodalom története 1600-ig. (Szerk. KLANICZAY Tibor). Bp.
- KLÍMOVÁ-RYCHNOVÁ, D.  
1953 Turecké války v lidovém podání vychodní Moravy. Národopisný Věstník Československý 36—99.
- KODOLÁNYI János, ifj.  
1970 A finnugor népek. In: Mitológiai ábécé. Bp. 184—199.
- KOROMPAY Bertalan  
1953 Észak bylindai. Ethn. 219—241.  
1955-1956 A jokulátor-kérdés az Igor-ének és más orosz párhuzamok megvilágításában. Filológiai Közlöny 309—332. és 61—77.  
1956 Adalékok és jegyzetek a Toldi-mondához. Irod. Tört. Közl. 20—27.
- KOVÁCS Zoltán  
1961 Közös motívumok a magyar és az orosz népköltészetben. In: KEMÉNY G. Gábor szerk. Tanulmányok a magyar—orosz irodalmi kapcsolatok köréből. I. Bp. 5—27.
- KREJČI, K.  
1963 Klasszicizmus és szentimentalizmus a keleti és nyugati szlávok irodalmában. Filológiai Közlöny 28—51.
- KRISTÓ Gyula  
1972 XI—XIII. századi epikánk és az Árpád-kori írásos hagyomány. Ethn. 53—73.
- LÁSZLÓ Gyula  
1944 A honfoglaló magyar nép élete. Bp. (2. kiadás)  
1970 A „kettős honfoglalás”-ról. Arch. Ért. 161—190.  
1974 A honfoglalókról Bp.
- LEADER, N. A. M.  
1967 Hungarian Classical Ballads and their Folklore. Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS, C.  
1972 A mítoszok struktúrája. In: Strukturális folklorisztika. (Szerk. HOPPÁL Mihály és VOIGT Vilmos.) II. Bp.—Szolnok, 68—102.
- LÜKŐ Gábor  
1942 A magyar lélek formái. Bp.  
1957 A magyar népdalszövegek régi stílusa. NE. 5—48.



- 1961 *Sámánisztikus eredetű ráolvasások a románoknál.* Ethn. 112—34.
- 1962 *A jávorcsillag-mítosz ábrázolása az Ural-vidéki sziklarajzokon.* Ethn. 432—447.
- 1965 *Az ugor totemisztikus exogámia emlékei a magyar folklórban.* Ethn. 32—90.
- MARÓT Károly  
1964 *Az eposzok helye a hősi epikában.* Bp.
- Маскаев, А. И.  
1964 *Мордовская народная эпическая песня.* Саранск.
- ΜΕΓΑΣ, ΓΕΩΡΓΙΟΣ  
1959 *βιβλιογραφία... Λαογραφία* (18) 561—577.
- MELETYINSKIJ, Je. M.  
1971 *Az epikus költészet.* Folcloristica 1. 13—104.  
1973. *Typological Analysis of the Paleo-Asiatic Raven Myths.* Acta Ethn. 107—155
- MIKUSEV, A. K.  
1971 *A zürjének családi-közösségi improvizációs lírai költészete.* Ethn. 394—411.  
1971a *Az északi zürjének rénszarvaste-nyésztéssel kapcsolatos epikus énekei.* Ethn. 188—200  
1973 *Эпические формы коми фольклора.* Ленинград.
- MINER, E.  
1968 *A költői formulák összehasonlító vizsgálatához.* Ethn. 225—240.
- MORAVCSIK Gyula  
1966 *Bevezetés a bizantinológiába.* Bp.
- ORTUTAY Gyula  
1960 *A magyar népmese.* In: ORTUTAY Gyula—DÉGH Linda—KOVÁCS Ágnes: *Magyar népmesék.* I. Bp. 5—16.
- PAIS Dezső  
1948 *Reg.* In: *Magyar Századok.* Bp. 5—23.  
1975 *Tanulmányok a magyar ősvallás köréből.* Bp.
- Путилов, Б. Н.  
1965 *Славянская историческая баллада.* Москва—Ленинград.  
1971 *Русский и южнославянский героический эпос.* Москва.
- RÓHEIM Géza  
1954 *Hungarian and Vogul Mythology.* New York.
- Руденко, С. И.  
1962 *Сибирская коллекция Петра I.* Москва—Ленинград.
- SÁROSI Bálint  
1967 *Die Volksmusikinstrumente Ungarns.* Leipzig.
- SCHIRMUNSKI, V. = Жирмунский, В. М.  
SIROVÁTKA, O.  
1967 *Česká lidová slovesnost a její mezinárodní vztahy.* Praha.
- Szász Károly  
1881—1882 *A világirodalom nagy eposzai.* I—II. Bp.
- SZOMJAS-SCHIFFERT György  
1965 *A finnugorság ősi zenéje nyomában.* In: *Magvető-Almanach* 3. sz. 357—420.
- TALOŞ, Ion  
1973. *Meşterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european.* Bucureşti
- VARGYAS Lajos  
1946 *A magyarság néprajzi kapcsolata a Szovjetunióban élő népekkel.* In: BOLGÁR Elek szerk. *A Szovjetunió.* Bp. 415—462.  
1959 *Kutatók a népballada középkori történetében.* III. A „Kőműves Kelemen” eredete. NÉ 5—73.  
1960a *Kutatók a népballada középkori történetében.* I. Francia eredetű réteg balladáinkban. Ethn. 163—276.  
1960b *Kutatók a népballada középkori történetében.* II. A honfoglaláskori hősi epika továbbélése balladáinkban. Ethn. 479—523.  
1961a *Kutatók a népballada középkori történetében.* IV. Műfaji és történeti tanulmányok. Ethn. 206—259.  
1961b *Szibériai hősenek-elemek a magyar népmesében.* Népr. Közl. 1. sz. 3—15.  
1967 *Researches into the medieval history of folk ballad.* Bp.
- VOIGT Vilmos szerk.  
1974. *A szájhagyományozás törvényszerűségei.* Bp.
- Жирмунский, В. М.  
1960a *Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса.* In: Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. Москва. 252—283  
1960b *Сказание об Алпамыше и богатырская сказка.* Москва.  
1961 [SCHIRMUNSKI, V.] *Vergleichende Epenforschung.* I. Berlin.

## A KÖZÉPKORI HAGYOMÁNY TOVÁBBÉLÉSE A MAI FOLKLÓRBAN

(ADATOK A PONYVABALLADÁK TÖRTÉNETI HÁTTERÉHEZ)

A magyar hagyományban a vallási témájú elbeszélő énekek közül legelterjedtebb csoportot a Máriáról szóló alkotások képezik.<sup>1</sup> Történeti gyökerét, más népköltéssel való összefüggését illetően ez a csoport<sup>2</sup> a legösszetettebb. Nemcsak kultúrtörténetileg bonyolultak az összefüggések, hanem poétikailag is sokféleséget mutatnak az ide tartozó alkotások, és a folklorisztikai vonatkozásai is feltáratlanok. Mai ismereteink szerint témájuk felöleli Mária

<sup>1</sup> Az epikus Mária-énekekről a szerző bővebben szól az *Epikai-lírai alkotások az irodalom és folklór határán. I. Legenda-balladák* c. kandidátusi disszertációjában. Az összegyűjtött magyar anyag alapján a következő csoportokat különíti el:

1. Mária születése. Családfa-ének. Anna-ének
2. Vizitáció
  - a) Gábrriel arkangyal látogatása; b) Mikor Erzsébet elment Máriához; c) Anna és Joachim
3. Szálláskeresés
  - a) Csodatétel a gazdag kovács lányával; b) Augusztus császár parancsa; c) Betlehem városában szállást nem találnak; d) Mária és József
4. Egyiptomi menekülés
  - a) Csodás menekülés; b) Heródes-ének
5. Fiát kereső Mária
  - a) „Elindult Mária szent fiát keresni. . .”; b) „Jeruzsálem utca vérben folydogál. . .”; c) „Gyásszal lett bevonva az út Golgotára. . .”
6. Mária siratja a fiát (rendkívül gazdag énekcsoport, részint egyes szám első személyű előadásban mondja el a keresztre feszítés miatti anyai fájdalmat, részint a passió-történetet foglalja versbe)
7. Mária dicsőítése
8. Mária menyegzője
9. Mária halála
10. Mária mennybemenetele
11. Mária csodatételei
  - a) Növénnyek teremése; b) Pokoltól való megszabadítás; c) Árvákkal való csodatétel; d) Ruhaszáritás.

<sup>2</sup> A témák és azok megjelenése egyes alkotásokban a népköltészet több évszázad előtti stílusrétegét éppúgy mutatják, mint a legújabbat. Keresztény vallási vonatkozása ellenére számos apokrif elemet tartalmaz, amely a laikus vallásosság szerves részét alkotja. Egyes szövegtípusok esetében más népek folklórában kereshetünk analógiát.

egész életét,<sup>3</sup> ehhez kapcsolódnak adott esetben Jézus élettörténetére vonatkozó epikumok is. Ezenkívül számos eredetmagyarázó történet epikus énekbeli megformálásának Mária élete ad keretet.<sup>4</sup> Műfajilag pedig a lírai és epikai dalok sokfélesége sarjadt ebből az anyagból, a himnuszok, dicsőítő, esdeklő énekek mindmáig számos epikus vonatkozást tartalmaznak.

A Mária-költészet kezdete a rendelkezésünkre álló adatok szerint majd kétezer évvel ezelőttre tehető. A Szíriában ténykedő EPHRAIM (aki 373-ban halt meg) hívei számára Mária-énekeket írt „régí harmóniára”. Egyébként a szíriai egyházak azzal büszkélkedhettek, hogy ők voltak a kezdeményezői az egész keresztény egyházban az antifóna- és himnuszéneklésnek. EPHRAIM karácsonyi himnuszait tulajdonképpen nem is Jézus, hanem Mária magasztalására írta. Költeményeinek jellemző sajátja, hogy bennük Mária gyakran első személyben beszél, és éppen ilyen jellemző az is, hogy mint a többi szíriai költő, Ephraim is gyakran dogmatikus fejtegetéseket öltöztet költői formába.<sup>5</sup> Mária születéséről, az angyal jövendöléséről, Mária és Erzsébet találkozásáról hexameterekbe foglalt történeteket jegyeztek fel már i. sz. 330-ban.<sup>6</sup> Ezek a történetek olyannyira népszerűek lehettek, hogy az egyház az V. században tiltó rendelkezésekkel szándékozta korlátozni eluralkodásukat. A kereszténység terjedésével azonban számos nyelvre lefordították, és szájhagyományban való terjedésük révén különbözőféleképpen bővültek, alakultak, változtak.<sup>7</sup> Az apokrif evangéliumok közül Tamás és Jakab evangéliuma foglalja össze legteljesebben „az Úr Jézus gyerekségéről” szóló legendákat és ezzel kapcsolatban — mondhatnók, alternatívaként — Mária életével kapcsolatos epikumokat is.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> A középkori verses életrajzi énekekre jellemző törekvéssel, Mária egész életét felölelő alkotások születtek a legutóbbi száz évben. Nyilvánvalóan a magyar népköltészetben ezek az énekek nem mutatnak közvetlen összefüggést a középkori *vitával*, de a szemléletbeli egyezés itt is éppúgy, mint számos más vonatkozásban kimutatható. A versciklusok alkalmazása hasonlóképp ezt a törekvést mutatja.

<sup>4</sup> Nem egyedül a Mária-énekek tartalmaznak mitológikus elemeket, de nem lehet véletlen az sem, hogy éppen az ő nevéhez kapcsolódnak. — A vallásos epikus énekek más csoportja („Amikor Jézus és szent Péter a földön járt. . .” kezdetűek) hasonlóképp több mitológikus vonatkozást fogalmaz meg.

<sup>5</sup> FÉLEGYHÁZI József, 1967, 246.; TIMKÓ Imre, 1971, 401.; LÉVAY Mihály, 1934, 429.

<sup>6</sup> I. u. 330-ban Juvenius *Historiae Evangelicae* c. énekes epikus alkotása szól Mária születéséről, az angyali üdvözlétről, Mária és Erzsébet találkozásáról, vagyis éppen azokról a témákról, amelyek sok száz éven át napjainkig a Mária-epika legközvetlenebb témái maradtak. Vö. LÉVAY Mihály, 1934, 428.

<sup>7</sup> Máriaéről szóló „legendás könyvek igen népszerűek voltak az őskeresztények körében, olvasták, felolvasták, számos nyelvre lefordították, így hamarosan szájhagyománnyá lettek, bővültek, alakultak, és adataik lassanként a történeti hitelesség patináját nyerték egyes vidékek keresztényeinek szemében. A Szt. Jeromos és Szt. Agoston szenvedélyesen harcol a legendák ilyen felfogása ellen. Az V. század elején pedig I. Ince pápa, végén Gelosius pápa a tiltott könyvek indexére teszi az apokrif iratokat, nehogy megmetyeizzék a hiteles egyházi tanítást.” LÉVAY Mihály, 1934, 427.

<sup>8</sup> Jakab ősevangéliuma foglalja össze Mária életének epikus elemeit, amely valószínűen a palesztinai keresztények ajkán élt mondák és legendák összesítésének tekint-

A középkori Mária-hagyomány egyik tárháza a VORAGINE által összeállított *Legenda aurea*.<sup>9</sup> Számos, egymástól eltérő — néha éppen ellentmondó — feljegyzések, források, folklóradatok képezték a gyűjtemény alapját, amely éppúgy, mint a *Gesta Romanorum* példagyűjtemény, újabb folklórforrás lett. Hivatalos és nem hivatalos úton terjedtek a történetek az egyházi ideológiai irányzatától függően, és a korszakonként megújuló Mária-kultusz közvetve-közvetlenül forrásként használta a gyűjteményt.

A folklórhagyományban, illetőleg a középkori énekeskönyvekben fellelt verses epikus Mária-költészet elemeit a kutatók rendre apokrif előzményekre vezetik vissza.<sup>10</sup> Ezt bizonyítja az is, hogy az epikus Mária-énekek többkevesebb következetességgel Mária egész életét magukba foglalják. Így pl. Mária születéséről, annak előzményéről, gyermekkoráról, jegyességéről, menyegzőjéről, majd Jézus neveléséről, a vele kapcsolatos gondokról, fájdalokról szólnak, végül pedig halálát, illetőleg mennybemenetelét éneklik meg.<sup>11</sup>

A Mária-költészetben *Az egyiptomi menekülés* témájú epikus ének tehát csak egyetlen kisebb egység. A magyar anyag egészében nem foglal el központi helyet. Elsősorban ponyvák révén vált ismertté, illetve a búcsúi előénekesek repertoárjába tartozott. Jelentőségét az adja, hogy mind a Mária-költészetben, mind pedig a Jézus-énekek között speciális helyet foglal el.

---

hető. A későbbi századokban az itt előforduló témák mint legnépszerűbb Mária-legenda-témák szerepelnek a színhagyományban. (Vö. LÉVAY Mihály, 1934, 425.; RAFFAY Sándor, 1905, 49—85.; TIMKÓ Imre, 1971, 401. 401.; *The Apocryphal New Testament*. 1924; AURENHAMMER, H., 1959.)

<sup>9</sup> Jacobus de Voragine: *Legenda aurea* c. középkori gyűjteményében az egyiptomi menekülés is szerepel. — Számos formában megjelent kiadványnak egy 1925-ben közzétett német nyelvű változatából idézem:

„Von den unschuldigen Kindlein.

Da ward Joseph von dem Engel gewarnt, dass er nach Ägypten zöge mit dem Kindlein und Marien seiner Mutter, und fuhr in die Stadt Hermopolis und wohnte daselbst sieben Jahre bis Herodes gestorben war. Als aber unser Herr nach Ägypten-land kam, die fielen die Abgötter allesamt, die in dem Lande waren, wie der Prophet Isaias es geweissagt hatte. Auch sagt man, gleichwie bei dem Auszug der Kinder Israel aus Ägypten kein Haus war, in dem nicht die Erstgeburt tot lag durch die Rache Gottes, so war jetzt kein Temple, es läge denn ein zerbrochener Abgott darinnen Cassiodorus schreibt in der Historia Tripartita, dass Hermopolis in der Thebais ein Baum wachse, Persidis genannt, der sei gar heilsam und vertreibe mancherlei Krankheit, so man eine Frucht, ein Blatt oder ein Stück Rinde von ihm dem Kranken um den Hals binde. Da nun Maria mit dem Kind nach Ägypten kam auf der Flucht, neigte sich der Baum zur Erde betete den Herrn demütiglich an.” — (Fordította: Richard BENZ. Jena, 1925, I. 77.)

<sup>10</sup> HORÁK, J., 1950. 240. sz. jegyzet; A Mária-költészet terjedésének egyik fő támpontja a *Legenda aurea*, de népszerűségének okai távolabbi összefüggésben keresendők, vö. MEIER, T., 1959; GECSE Gusztáv, 1970.

<sup>11</sup> Vö. az 1. sz. jegyzet.

Biblikus témája<sup>12</sup> ellenére számos apokrif motívum csatlakozik hozzá. Bár szerkezetileg, gondolatvilága tekintetében nem különül el az egyéb legendaének felépítésétől, jól tükrözi a laikus vallásosságból fakadó folklóralkotások sajátosságait.

Ez alkalommal az *egyiptomi menekülés* alkotáscsoport kapcsán reprezentáljuk mind a magyar legendaköltészet, mind a nemzetközi anyag összefüggésének bonyolultságát, mind pedig a vallásos vonatkozású folklór sajátos arculatát.

Előre kell bocsátanunk, hogy a magyar folklorisztika eddig e témával elég mostohán bánt. Verses és prózai hagyományban egyaránt kevés változat került feljegyzésre. Ezért a rendelkezésünkre álló adatok alapján nem szándékozunk a hagyományos folklorisztikai eljárások szerint altípusokat elkülöníteni, sem feltételezni egy esetleges eredeti szöveget. Tény az, hogy itt is, mint az epikus Mária-énekek legtöbbszörében Mária (vagy a szent család) vándorlása adja a keretet a legszerteágazóbb történetek, toposzok előadásához, csodatételek ábrázolásához. A részletek apokrif gyökerűek, még akkor is, ha a hivatalos vallási fórumok tudtával, jóváhagyásával történt a terjesztése. Ez esetben általánossá lett a hosszas moralizáló rész beillesztése az epikus szövegbe.

A Mária-költéssel foglalkozó kutatók<sup>13</sup> már felfigyeltek arra az általános jelenségre, hogy az epikus Mária-énekeknek a vándorlás adja a keretet. Rendkívül archaikus folklór sajátosság ez. A hősepikára is jellemző, hogy a hős egyik helyről a másikra megy valamiért, vagy valami elől és közben különböző események történnek vele. A csoda megjelenése, illetve az, hogy a hős csodás dolgokat művel — mint jelen esetben, *Az egyiptomi menekülés* kapcsán erről van szó —, a szájhagyomány egy viszonylag késői fokára utal. Szerkesztési elvet illetően az összefüggés egyértelmű.

A biblikus tartalom, amely Máté és Lukács evangéliumában<sup>14</sup> nem éppen

<sup>12</sup> Megjegyzendő, hogy Jézushoz, Máriához, szentekhez kapcsolódó énekek sajátos fejlődést mutatnak a szájhagyományban. Egy részük biblikus vonatkozása ellenére számos folklórfeldolgozásban is ismertté vált, más részük pedig csak mint bibliai történet maradt fenn. Látszólag ez utóbbiak közé tartozik az egyiptomi menekülés is. A ponyváénekekben viszont oly nagyszámú apokrif elem jelent meg, amit már nem lehet figyelmen kívül hagyni. További kutatás feladata lesz, hogy ezeknek eredetét a szájhagyomány is fenntartotta-e, vagy az ének szerzője valamilyen fokú vallásos műveltségre támaszkodva tudta feleleveníteni az apokrif elemeket.

<sup>13</sup> HILMAR, R., 1966; MOSER, D. R., 1970; GRAFENAUER, I., 1966, 107–110.

<sup>14</sup> A Károli Gáspár-féle Biblia-fordításban Máté ev. II. 13–14. szerint angyali jelenésre indult el a szent család Betlehemből Egyiptomba Heródes bosszúja elől. Lukács ev. XIII. 31. pedig Heródesnek (Antipas) a felnőtt Jézus elleni áskálódását említi. Az apokrif evangéliumok ennél bővebben szólnak Mária és Jézus életéről, de az egyiptomi menekülésről ugyancsak szűkszavúak. (Vö. Raffay Sándor, 1905, 72–74. és 79–82.)

egyező módon fogalmazódik meg, tulajdonképpen a folklórszövegek egyik előzményének tekinthető.

Az egyiptomi menekülés első magyar verses megfogalmazását a Winkler-kódexből (1506) ismerjük. A két énekből álló sorozat második része szól Jézus születéséről és az azt követő eseményekről *Az egyiptomi meneküléssel* bezáróan.

hesus teghod herodes  
akara megh qlny  
kyth megh monda az angyal  
a te hyw zolgaadnak  
hogh fel kelyen almabol  
ees fel vegyon tegodeth  
ees te zenth zyledeth  
elbe fusson veletok  
egyptom orzagba  
hogh ideigh oth leegh

\*Maria genghe zyz  
a te kys fyaddal  
nagh munkara kyldenek  
ees nagh hozyw wtra  
Ne bankoggyal azzonyom  
veled vagyon nagh kqlchseegh  
ees a nagh vigasaagh  
hatalmassagh batorsaagh  
ky tegodeth megh seghell  
myndon nawalyadba

\*es hogh menneel azzonyon  
az zenth tarsasaaggal  
zeep ihussal iosephel  
mynd egiptom fele  
Jutal a nagh puztakra  
ees kyetlen erdőkre  
fene vadak közze  
kyket ihus ehnyte  
ees megh zelydeite  
Lonek oly mynth baranok

\*egh esmerwen vrokath  
 ees q azzonyokath  
 zolgalatoth mutatwan  
 ees nagh zeretetoth  
 merth elotted vtannad  
 ees keethfelql melleted  
 yarnak tyztqsssegghel

A magyar folklórban *Az egyiptomi menekülés* a laikus vallásosság speciális területe lett. Az e témához kapcsolódó szájhagyomány<sup>15</sup> legfontosabb epizódjai a következők:

1. Mária vagy József egy csodás jeltől (pl. angyal jelenik meg) megtudja, hogy Heródes meg akarja ölni Jézust, ezért azonnal Egyiptomba kell menniök.
2. A vándorlás közben az éhező család előtt a gyümölcsfa (pálmafa) meghajol, hogy termésével táplálja a szent családot.<sup>16</sup>
3. Egy pogány város kapuját a fában lakó gonosz (=pogány) szellem őrzi, de meglátva Jézust, elhagyja a fát, a fa földig hajol.
4. Pogány templomba lépve a szent család előtt lehullanak a falról a bálványképek.
5. A szent családot üldözőik elől fa rejti el (pl. a fügefafa, amelynek termését megáldja Jézus, vagy szomorúfűz, amelynek ágai ettől kezdve hajolnak meg).<sup>17</sup>
6. Sivatagon áthaladva Mária vizet fakaszt:
  - a) könnyéből fakadó folyó elzárja az utat az üldöző Heródes előtt;
  - b) Jézus pelenkáinak kimosásához Mária vizet fakaszt. (Azóta ez a víz szent, gyógyító erejű, vagy a pelenkamosáshoz használt vízből lesz folyó.)
  - c) Jézus mosdatásakor elfolyt víz csodás erejű.

<sup>15</sup> A ponyvaballada-anyag mellett figyelmünket kiterjesztettük a prózai hagyományban meglevő adatokra is. Tekintettel arra, hogy tulajdonképpen az énekhagyomány révén lett ismertté számos mondaserűen megjelenő epikum, és maguk az adatközlők is hivatkoznak arra, hogy ezekből tudják, indokoltnak tartottuk az epizódok felsorolásakor a szájhagyományt teljességgel figyelembe venni. Esetenként utalunk a mondaanyagban való elterjedésre. Nagy Ilona szíves szóbeli tájékoztatásáért ez úton mondok köszönetet.

<sup>16</sup> A lehajló faágról szóló monda elterjedt. Egy magyar változat azt is megemlíti, hogy nemcsak gyümölcsöt nyújt a fa a családnak, hanem hidat képez a folyó fölött. (Vö. LOPES CARDOSO, C. 1971, 199–211.)

<sup>17</sup> A szomorúfűz eredetmondája Mária vagy Jézus menekülésével függ össze. Múlt századi olvasókönyvek is terjesztették mint mondát, és így általánosan ismert az egész országban. (Vö. KÁLMÁNY Lajos, 1914, 129.)

- d) Mária József vándorbotját földbe szúrja, és ott fakadt víz, a „Mária kútja” — ami azóta is gyógyító erejű.
7. Mária könnyei illatos virággá változnak (ebből lett pl. a gyöngyvirág, amelynek kelyhében gyógyító víz van a fejfájás — esetleg más betegség — ellen).<sup>18</sup>
  8. Mária csupasz kőre hajtja fejét, mikor aludni tér. Mire fölébred, hajából árvalányhaj lett.<sup>19</sup>
  9. A pusztában a tövisek Mária keze nyomán liliommá változnak.
  10. A hajnali derengés Jézus álmát jelenti.
  11. A szent család Heródes elől menekülve földművessel találkozik, akivel Mária csodát tesz, mire az üldözői odaérnek, már nemcsak kalászbá szökken a gabona, hanem le is lehet vágni.<sup>20</sup>
  12. Máriát szomszédasszony üldözi, mert az ő gyereket utolérte Heródes haragja. Előtte is csoda jelenik meg, s eláll gyilkos szándékától.<sup>21</sup>
  13. Mária előtt a vadállatok megszelídülnek és imádják Jézust.
  14. Menekülés közben rabló vagy szegény család ad szállást Máriának, ahol a beteg gyermeket Jézus fürdővize meggyógyítja.<sup>22</sup>
  15. Mária levágatta haját, hogy annak árán Jézusnak táplálékot vegyen.<sup>23</sup>
  16. Mária menekülés közben csipkebokorra akasztja száradni Jézus pelenkáit, ezért бүдös a csipkefa virága.<sup>24</sup>
  17. Menekülés közben bazsarózsa alá akarnak rejtőzni Heródes elől, de a rózsa nem takarja be a családot, ezért бүдös a virága.<sup>25</sup>
  18. A szent család számárháton menekül Egyiptomba, ennek bizonyossága az állat hátán levő kereszt.<sup>26</sup>
  19. Mária előtt kinyíltak a virágok, mikor Egyiptomba ment, ekkor adott nevet a virágoknak.<sup>27</sup>

<sup>18</sup> Mária vándorlását a magyar folklór számos növény (elsősorban virág) eredeztetésével hozza kapcsolatba. Igen sok gyógyító füvet is teremtményének tart. Századunk folklórában, különösen az énekes anyagban visszatérő motívum, hogy Mária könnyéből keletkezett a gyöngyvirág. (Föltételezhetően poétikai okok is indokolják gyakori előfordulását.)

<sup>19</sup> Ez a motívum eredetmondákból is ismert.

<sup>20</sup> Múlt századi olvasókönyvben szerepelt ez a történet, amelynek nyomán ma az idősebb generációtól folklórmondaként is gyűjthető.

<sup>21</sup> Egyetlen, jól megfogalmazott epikus történetet ismerünk, amelyet Kovács Ágnes Nógrádsípeken gyűjtött 1973-ban.

<sup>22</sup> Az epizód jól ismert a mondahagyományban is.

<sup>23</sup> A följegyzett énekekben ez nem fordul elő. Nagy Ilona kéziratos gyűjtéséből ismerjük a mondai változatot.

<sup>24</sup> Csak mondai megfogalmazásban ismerjük Nagy Ilona szíves közlése nyomán.

<sup>25</sup> Ua.

<sup>26</sup> Rendkívül elterjedt motívum. Jézus különböző vándorlása mind egyformán keretet adhat az előadáshoz.

<sup>27</sup> Jellegzetesen mitológiai keret a teremtés egyes részleteinek előadásához. A keresztény vallási gondolkodást tükröző mondákban a mitológiai mozzanatok helyébe másodlagos elemek lépnek (pl. névadás); vö. 18. sz. jegyzet.



A nemzetközi anyag számos rokonvonást mutat a magyar folklórral. Az énekhagyományokra vonatkozó tanulmányokból éppúgy, mint a monda-hagyományból az derül ki, hogy bármennyire is újszerűek, ponyvajellegűek is a hazai változatok, egy nagyobb költészetnek részei. Jelenlegi adatok alapján úgy látszik, hogy a szűzsé a keresztény vallású területeken terjedt el. Egy-egy epizód azonban és a szerkesztésmód maga a folklór általános törvényszerűségeit mutatja. E kettőből következően (tehát az, hogy az általános folklórelemek a keresztény gondolkodás rendezőelveit is követni látszanak) a hősábrázolás módja változó. A két hős (Jézus és Mária) sem ugyanaz a hóstípus. Mária esetében dominál a világformáló képesség (vizet fakaszt, növényt teremt, állatot átalakít), Jézus ezzel szemben olyan passzív hatalom, kinek jelenléte készlet átalakulásra.

Az európai elterjedéshez összehasonlításként két munka eredményét idézem. MOSER,<sup>28</sup> aki elsősorban a legendaénekekkel foglalkozott, a közép-európai anyag ismeretében — és különösen a Gottschee-i adatokat elemezve — a következő főbb motívumokat különíti el:

1. Aufforderung des Engels zur Flucht, Aufbrauch der Hl. Familie.
2. Bedrohung durch die Drachen, die vor dem Jesuskind zurückweichen.
3. Anbetung der Tiere. Wölfe, Löwen und Bären kommen, das Jesuskind zu sehen, und werden gezähmt.
4. Das Baum- und Quellwunder. Maria dürstet, und der Knabe befiehlt der Dattelpalme, sich zu neigen. Alle essen von den Früchten.
5. Herbergssuche. Die Bekehrung des Räubers. Zwei Rauber im Hinterhalt sehen die Hl. Familie herankommen und glauben, das es sich um reiche Kaufleute handelt. Der eine Rauber erklärt, sich nach diesem Raube bekehren zu wollen. Als sich die Hl. Familie als arm entpuppt, wird er von seinen Genossen verspottet. Er sinnt auf Rache und fasst den Plan, das Vieh der Hl. Familie zu behalten, das Kind aufzuziehen, seine Mutter zu verkaufen und den Vater zu töten. Der Rauber sieht die Mutter und das lachende Jesuskind und ändert seinen Sinn. Er lädt die Hl. Familie in sein Haus ein.
6. Die Hl. Familie im Hause des Räubers. Im Hause wird dem Jesuskind ein Bad und ein gutes Essen bereitet. Das Bad des Jesuskind wird das kranken Knaben des Wirts wieder gesund gemacht. Die Frau hält den Schaum für heilkräftig und bewart ihn in einem Fass auf. Das wird schlafen gelegt.
7. Sturz der Abgötter und Bekehrung des Herzogs Affrodisius. Ein Engel bring die Botschaft vom Tode des Herodes und fordert Joseph auf, mit

<sup>28</sup> MOSER, D.R., 1970, 164—266 és 284—309; motívummutató 319—329.

Maria und dem Kinde zurückzukehren. Die Hl. Familie zieht wieder heim.

8. Die Hl. Familie im Hauses des Räubers. Sie kehren auf der Rückreise wieder bei dem Räuber ein und werden gut bewirtet. — Der Räuber war derselbe, de später neben Christus am Kreuze hing.

9. Maria als Spinnerin. In Ägypten konnte Maria spinnen oder spann das reine Garn.

LOPES CARDOSO a portugál szájhagyomány alapján, amely majdnem kizárólag prózaszövegekre vonatkozik, harminc eredetmagyarázó mondát különít el az egyiptomi menekülés kerettörténetében: Legende von der Trauerweide, ... von der Pappel, ... von der Erle, ... vom Farnkraut, ... von den Datteln, ... von den Rosen, ... von der Palme, ... vom Feigenbaum, ... vom Ginster, ... vom Dornenstrauch, ... vom Kienapfel, ... von den Lupinenkernen, ... von der Eselin, ... von den Schafen und den Ziegen, ... von der Wachtel, ... von der Lerche, ... vom Nachtigel, ... vom Rebhuhn, ... von der Schwalbe, ... von der Bachstelze, ... vom Pieper und vom Gimpel, von den Strassenräubern, ... vom Schmied, ... von den mauern, ... von den Bauern, ... von der Hufspur, ... von der Quelle, ... vom Fluss, vom Blinden, ... von der Brücke.<sup>29</sup>

A délszláv folklórban jellegzetes epizód a révésszel való találkozás. Eszerint Mária csodát tesz, és száraz lábbal megy át a vízen, mert a révész nem akar Isten nevében segítségére lenni.<sup>30</sup> Bár legtöbb esetben *Az egyiptomi menekülés*hez kapcsolódik ez a téma, mégis attól független szövegekörnyezetben is él. Az ének szüzséje: Mária a gyermek Jézussal a tengerhez ér, kéri a révészt (hajóst), hogy ingyen vigye őt el, de a révész pénzt követel. Mária csodát tesz, átmegy a tengeren. Közben a révész háza kigyullad. A révész segítséget kér, de Mária azt mondja, legyen a pénzed most segítségdre. A másodszori kérésre mégis segít. Megmenti a házban levő gyermeket is.<sup>31</sup>

Figyelemre méltó, hogy a szerb-horvát szájhagyományban eleven a magyar vonatkozás, ezért a változatok közül azt idézem, ahol ez a mozzanat is szerepel:

Maria aus Ungarn geht  
hat ein trauriges Herz,  
Maria aus Ungarn geht  
hat ein trauriges Herz.

31

<sup>29</sup> LOPES CARDOSO, C., 1971, 200—208.

<sup>30</sup> GRAFENAUER, I., 1966, 105—107.; BREDNICH W. R., — SUPPAN V., 1972, 28—36. No 132.; MOSER, D.R., 1970, 315—316.

<sup>31</sup> GRAFENAUER, I., 1966, 107.

Ihr nach kommt ein junger Soldat,  
zurückrufen tät er sie gern:  
„Zurück, zurück, Maria, du,  
Maria Sieben Schmerzen !”

Maria kommt bis zum Meer,  
recht schön bittet sie den Schiffer:  
„Fahr mich über um Gottes Lohn  
und um den Himmelsthron !”

„Ich fahre nicht um Gottes Lohn,  
auch nicht für den Himmelsthron;  
ich fahre nur für Kreuzer  
und jene hellen Sechser !”

Maria hebt ihr Röcklein,  
geht gradaus über den See;  
vor ihrer sich öffnet,  
hinter ihr er sich wieder verhüllt.<sup>32</sup>

Az egyiptomi menekülésről szóló énekek között sajátos helyet foglal el a földművessel való találkozást említő. A magyar anyagban mint egy epikus egység szerepel, más témák nem kapcsolódnak hozzá. E szempont szerint a magyar vallásos ponyvaballadák között *Az egyiptomi menekülésről* szóló énekek kétfélék.

Az énekek általában biblikus keretűek, tehát azt adják elő, hogy a szent család Betlehemből Heródes bosszúja elől elmenekült Egyiptomba. A Biblia ennél több adatot nem tartalmaz, a vándorlás viszont keretet teremt a legkülönbözőbb történetek előadásához. E témakörű ponyvaballadák pedig a vándorláshoz kapcsolható epizódokat, folklórtémákat tartalmazzák. Közülük nem egy mitológiai vonatkozású (pl. a növények kialakulására vonatkozó részletek), amelyek egyes esetben szerkezetileg is hasonlítanak a mítoszokhoz: a hős vándorol, és vándorlása nyomán megelevenedik a világ úgy, ahogyan azt ma látjuk. Az archaikus folklórstruktúra, az apokrif elemek megjelenése ellenére költészeti formája a legújabb kori sajátságokat mutatja. Valószínűnek tartjuk, hogy a látszólag kántori vagy kis tehetségű verselők írásai nyomán ránk maradt adatok többszörös irodalmi-folklór előzményre vezethetők vissza. Maga a Biblia is folklórból meríthetett, mint ahogy a Máté és Lukács evangéliumbeli megfogalmazás különbözősége mutatja,<sup>33</sup> és ezt látszik bizonyítani az is, hogy éppen az apokrif evangéliu-

<sup>32</sup> Ua. 129.

<sup>33</sup> *Die heilige Schrift* (Die apokryphen Bücher 3–160).

mok adnak teljesebb leírást. Később pedig a legendagyűjtemények,<sup>34</sup> vallásos népkönyvek<sup>35</sup> bonyolult áttételén át jutott az utóbbi évszázad népies anyagába. Középkori adatok arról is beszámolnak, hogy a karácsonyi ünnepkör idején a templomban előadták a betlehemi gyermekgyilkosságot és az egyiptomi menekülés mozzanatait.<sup>36</sup>

A ránk maradt ponyvák esztétikai értékét, szépségét ez alkalommal nem vizsgáljuk. Az idézett szövegek úgyis önmagukért beszélnek. Ez alkalommal csak a tartalom megközelítésére vállalkozunk. — A téma konkrét megfogalmazására példaként idézek egy 1890-ben kinyomtatott, ponyva-füzetbeli változatot:<sup>37</sup>

Midőn az Isten anyja utazott Judeába,  
Egy sziklahegy tetején, fáradtan megpihenvén,  
S midőn verejtéke a padsziklára leesék,  
Megindítá a követ és helyén gyöngyvirág lett,  
Kinyílott, virágzott, adott égi illatot.

Midőn a völgybe jutott, a szent Szűz megszomjazott,  
Egy cédrusfa tövében ülvén annak enyhében,  
A gyöngyvirágnak kelyhe kristálytisza vízzel megtélve  
Mennyei forrást, és érzett megújulást,  
Mely míg mostanig sok fáradtat megenyhít.

Midőn Egyiptomba ment, a dicső anyja, a szent,  
És az Istennek fia szűz keblén nyugodna,  
Alszik, nyugszik, csendesen és mosolyog édesen.  
Ártatlan mosolygása lett a hajnal rózsája,  
Keletre az égre fölragyogott nagy fénybe!

És midőn hosszú útja tövissel volt megrakva  
Szűz karjait kitárta, ajkára jött hó ima.  
A tövis bokrok helyett hófehér liliom lett,  
Melynek illatos útját a Szűz könnyen lépte át,  
És végre, békébe ért Egyiptom földjére.

<sup>34</sup> A középkori legendagyűjtemények közül legfontosabbak: *Legenda aurea* von Jacobus de Voragine; *Vita Jesu Christi* des Ludolf von Sachsen; *Das Marienleben der Bruder Philipp* (vö. LOPES CARDOSO, C., 1971, 199). Az exemplumgyűjteményekre vonatkozóan pedig vö. TUBACH, F., 1969, 324–325.

<sup>35</sup> Énekeskönyvek anyagát idézi MOSER, D. R., 1970, 302, 307 stb. oldalakon. A magyar ponyvakiadványok a múlt század második felétől tartalmazznak egyiptomi meneküléssel kapcsolatos epikus énekeket.

<sup>36</sup> MOSER, D. R., 1970, 306.

<sup>37</sup> Mária utazása c. ének megjelent „Legszebb hat új ének” c. ponyvafüzetben. Írta Szécsi Ignác Kömlőn. Bp. 1890. Bartalits Imre nyomtatta.

A szájhagyományban feljegyzett adat<sup>38</sup> bizonyítja, hogy ez iránt az érzelmes, poétikailag fogyatékos szöveg iránt fél évszázad távlatában is megvan az igény. Néhány évvel később, 1900-ban Pesten nyomtatott ponyvafüzet<sup>39</sup> részletezően adja elő a meneküléshez fűződő alábbi csodákat: záporként hullott Szűz Máriának könnye, amelyből olyan vízáradat fakadt, hogy „Heródes előtt elborítá az utat”, amivel megvédte magukat az üldözőktől; — Mária könnyéből „illatos kis fehér virág” termett, amelynek „kelyhéből gyógyító harmat hull” fejfájás ellen; — a fenyőbokor „tövisre” véresre sebezte Mária kezét, ezért a „sírófa” virágjából szívárgó „piros vérharmat” gyógyítja a vérző sebeket.

Ugyancsak szerepel ebben az énekben is az árvalányhaj eredetére vonatkozó epizód, miszerint Mária kemény kőre hajtja fejét, s mire fölébred „a köszikla haját nem engedi / Óh csodák csodája aranyszín hajából / Három szál odanőtt a kő mohájába. — / Harmat hullott rája, melytől életet nyert, / Isten akarata hajszályökeret vert, / Nem önté el vízár, nem hordta el vihar, / Mária hajából nőtt az árvalányhaj.” — A szerző nem hagyja ki a csodás pálmafa epizódját sem, amely szerint a magas fa „meghajolva” kínálja gyümölcsét az elfáradt családnak. A vízfakasztásra vonatkozóan pedig azt a változatot választja, amely szerint „Mária kútja” a megmosdatott Jézus arcáról lefolyt vízből lett.

Már a motívumok kiválasztása is árulkodik arról, hogy az apokrif eredetű epizódok a ponyvaénekek stílusában jelennek meg. A múlt század második felében elszaporodtak az epikus ének kiadványok. Legkülönbözőbb irodalmi alkotások jelentek meg verses formában. Ehhez a divathoz kapcsolódik a vallásos költészet is. Kialakított egy sajátos érzelmes modort, a tényközléseket pedig oktató, ismeretközlő módon adta elő:

Jussanak eszedbe Mária könnyei,  
Melytől eredetét a gyöngyvirág veszi.  
Eszedbe jussanak mohás kődarabok,  
Mik a szent Családnak vánkoslul szolgáltak.

<sup>38</sup> Múzeumi magnetofontekercsek (Mmt) 72/106 ltsz. 8. sz. Gyűjtötte: Erdélyi Zsuzsa 1967-ben Sirok (Borsod m.). Énekelte: Farkas Jánosné, Csucsányi Szeréna (sz. 1903).

<sup>39</sup> „Részletes leírás a *Szent Család egyiptomi futásáról* és azon csodadolgokról, melyek a Szent Családdal az útban történtek.” Kiadta Bors István Botykon. Bp. 1900. Nyomtatta Bartalits Imre könyvnyomdájában 8.1. (ad notam)

Mikor az Úr Jézus ezen a földön járt  
Jeruzsálem városában szállást kért nem talált. . .

Gondolj a kőszirtre, gondolj a mohára,  
Gondolj a Szűz Mária szentséges hajára.  
Három szál hajából nőtt az árvalányhaj,  
Mely egész világon elterjedt, mint a raj.

Imádjuk és kérjük az ég és föld Urát  
Hogy gyümölcsefáinkra adja szent áldását,  
Gyümölcssel terhelve hajoljon meg a fa,  
Mint a szent Családnak egykor a pálmafa.

Fáradt zarándokok, mindnyájan utasok,  
Szegény sebesültek idehallgassatok.  
El ne felejtsetek a síró fa nevét,  
Amely megsebezte Szűz Mária kezét. . . <sup>40</sup>

Még sokkal többféle epizódot tartalmaz és fokozottabban követi az újkori ponyvaköltészet ízlését egy Vend-vidékről származó „Ének a Betlehemből Egyiptomba utazó Szűz Máriához” c. változat.<sup>41</sup> Az apokrif eredetű csodákat, illetve csodamagyarázatokat, eredetmondákból ismert epikus témákat tartalmazza. A megfogalmazás hosszadalmas, epikus részletekbe ágyazott, és nem mentes az érzelgősségtől sem. Itt is szerepel a Máriának táplálékot kínáló gyümölcsfa, amelynek magas ágai lehajolnak az éhezők előtt. Az üldözőket visszariasztja a Jézust körülvevő csodás fény, akik éppen e látomás miatt nem merik elfogni őt. Újabb csoda szerint Mária Jézus fürdővizével gyógyítja meg a lator leprás fiát. A család további vándorlása közben vadak támadnak rájuk, kietlen vidéken járva, de Mária csodát tesz, az állatok megszelídülnek, a madarak énekelnek, a kopár tájékon pedig rózsák nőnek. Más csoda szerint a városkapunál levő fában lakó gonosz szellem, akit a pogányok imádnak, Jézus tiszteletére elhagyja a fát, és imádása jeléül földig hajol. Azóta ez a fa gyógyító erejű. Továbbhaladva az eseményközlésben Mária, József és Jézus pogány templomba lépnek, ahol megjelenésükkor a képek földre esnek. Ismét más csoda szerint Jézus, Mária és József az egyiptomiak üldözése elől fügefába rejtőznek, ami befogadja őket és elrejtí az üldözők szeme elől. A vízfakasztásról szóló csoda

<sup>40</sup> Ua.

<sup>41</sup> „Ének a Betlehemből. Egyiptomba utazó Szűz Máriáról.” Magyar nyelven egy orvosi recepteket tartalmazó kéziratban szerepel néhány vallásos énekkel együtt. Lejegyezte Stefán Szabár 1889. jan. 20-án. A fordítást a vend címből lehet valószínűsíteni. (Jacska od Blazene Divicze Marie Putujucke in Betlehama do Egyiptoma.) A kéziratot Horváth Iván undi (Győr-Sopron m.) plébános bocsátotta rendelkezésemre. Szívességeért ezúton mondok köszönetet.

ennek az éneknek is fontos része. A hosszú, majd száz versszakból álló epikus ének a szárazság elleni védekezésről is szól, a Nílus vizének és hordalékának termékenyítő szerepét az oktató énekek stílusában adja elő. A nehézkes verselésű epikus ének értéke az, hogy apokrif elemeket éltet tovább, és bár feltételezzük, hogy a vers szerzője valamelyes iskolás vagy könyvekből merített ismeretekből vette adatait, a szájhagyomány előtt újból felelevenítette azokat.

Az egyiptomi utazásról szóló énekek a felsoroltakon kívül más csodás mozzanatok is tartalmazznak. Bennük sűrűsödnek legteljesebben Mária csodatevő erejéről, természetfölötti képességeiről szóló történetek. A motívumok egy része korábbi századi apokrif szövegeire vezethetők vissza.<sup>42</sup> A szövegek mai, ránk maradt formái azonban barokk jellegűek, nemritkán naturalisták, és az újkori vallási felfogáshoz, képzeletvilághoz igazodnak. Jellemző rájuk az epikus tartalom hosszadalmas részletező leírása, valamint moralizálás. Nemcsak *Az egyiptomi menekülésről* szóló énekekről mondhatjuk ezt el, mert az epikus ponyvaénekek általános jellegzetessége az oktató, moralizáló hangvétel, a csodák, a rendkívüli történetek hangsúlyozása.

Az egyiptomi meneküléssel kapcsolatos témájú alkotások között másik egységet a földműveléssel tett csodákról szóló alkotás képezi. Eszerint Mária és Jézus menekülésük közben egy gabonát vető emberrel találkoznak. A nyomukban levő martalócoktól úgy tudnak megszabadulni, hogy Mária hirtelen csodát művel. Az itt elvetett gabona gyorsan szárba szökken, megérik, és mire az üldözők odaérnek, a földműves épp az aratáshoz kezd. Az üldözők kérdésére, nem látta-e a menekülő Szent Családot, azt válaszolja, látta őket, de akkor, mikor elvetette a gabonát. Heródes katonái erre visszafordulnak, és Mária gyermekével együtt megmenekül.

Hová méggy gyönyörű anya szép kis gyermekeddel?  
Azt kérdi a szántó-vető, ki a búzát hinté el.  
Egyiptomba futok vele,  
Gonosz Heródes kergete,  
Meg akarja öletni a fiam, kedvesemet.

Kérlek szépen, jámbor szántó, rejtsd el nagy kincsemet,  
Még én magamat elrejtsem, viseld gondját gyermekemnek.  
Gondolj rá helyettem.

<sup>42</sup> Az egyes motívumok közti hasonlóságot lásd az epizódok felsorolásánál.

Jaj, de amott jönnek, ahol porfelleget látok,  
Heródesnek küldöttjei mindjárt itt találhatnak.  
Kegyes szívű jámbor szántó,  
Te jó búzádat arasd le,  
Hogy aratnám le Szűz Anyám, még csak most vetettem el.

De nézd csak hát jámbor szántó, ez nem várja a tavaszt,  
Minden percben szemlátomást búzád nő egy araszt.  
Most virágzik, mindjárt sárgul,  
Jó ember, hozz neki sarlót,  
Arasd le búzádat, hadd itt földeden a tarlót.

Learattam, kicsépeltem az első keresztet,  
A jó szántó csudájára száz vékát fizetett.  
De a másik kalangya  
Adott neki annyi búzát,  
Hogy a szántó nem tudta megmondani számját.

Kérdi Heródes népe aratótól Máriát,  
Mikor látta itt elmenni a zsidók királyát?  
Akkor láttam, hogy e búzát,  
Vettem, amit most aratok,  
Máriát a kis fiával, kit ti tudakoltok.

Így hát forduljatok vissza, a gyilkos vezér szól,  
Fordulj vissza, hol keresed, itt már régen volt.

A gyönyörű anya ment el,  
Az ő kedves gyermekével  
Köszönti a jó szántónak,  
Szent Isten hírével.

Kisterenye (Nógrád m.)<sup>43</sup>

Bár szájhagyományból, kéziratos vagy nyomtatott forrás segítségével  
kül hangzott el ez az ének, mégis kevés hasonló feljegyzése van e témának.  
Tudjuk, hogy KÁLMÁNY 1914-ben megjelent kiadványában<sup>44</sup> közöl egy

<sup>43</sup> Múzeumi magnetofontekercsek (Mmt) 55/1926. 1. sz. Gyűjtötte Erdélyi Zsuzsa 1968-ban. Énekelte Ágasvári Sándorné (sz. 1902) könyv vagy más kézírásos feljegyzés nélkül, emlékezetből.

<sup>44</sup> A mondai megfogalmazás a szájhagyományban élő „csoda” ábrázolása mellett egy mesei metamorfózist is tartalmaz. „Mikor a Boldogságosszűz Heródes elül möne-  
kült a kis Jézussal, odaért a szántóvető eberhön, aszonta neki: „Té szögén embör vess  
el engöm, mint a buzádat!” Aszonta a szögén embör: „Hogy vesselek én tégöd a kis-



prózai változatot, és ennél sokkal jobb megfogalmazású változatok maradtak fenn a kéziratos hagyatékában.<sup>45</sup> Az epikus egység további összefüggéseit hiába kerestük a 18. vagy esetleg még korábbi századok kéziratos forrásaiban. Eddig egyetlen adatunk sincs korábbi hazai előfordulására. L. SCHMIDT kutatásai nyomán mondhatjuk csak el, hogy ez apokrif eredetű. A földművessel tett csoda folklórmegfogalmazása szélesebb európai hagyományra vezethető vissza.

„Das früheste Zeugnis literarischer Art bietet ein französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts, das in der Pariser Handschrift Manuscript français 1533 erhalten ist und auszugsweise von Robert Reinsch veröffentlicht wurde. Dieses Gedicht von Jesu und Mariä Leben bringt die Legenden um die Flucht nach Ägypten ausführlich, und zwar jene, die in den apokryphen Evangelien enthalten sind, wie die Geschichte vom Palmbaum, der sich auf Jesu Befehl neigt, oder jene vom Sturz der Götzenbilder, also Motive, die auch den Blatt 12 unserer Handschrift dargestellt sind.”<sup>46</sup>

A középkori képi ábrázolások minden bizonnyal nem lehettek hatástalannak a későbbi folklórra annál is inkább, mert ezek a templomokban mindig láthatók voltak, és gyakorta értelmezésükre is sor került.<sup>47</sup> Feltételezhetjük, hogy a magyar anyagban való megjelenés egyházi közvetítés eredménye, és az is valószínű, hogy ferences szerzetesek oktató-tájékoztató tevékenységének köszönhető.<sup>48</sup> Mivel a ma megismerhető magyar szájhagyományban az egyiptomi menekülés téma a vallásos folklórban sem kiemelkedő a nép-

---

deddel el, mikor embőrnacsesség vagy?’ Majd elváltozok buzának az én szén fiammal oszt csak vess el mind a buzát!’ A Boldogságösszűzmárijája a kis Jézussal elvátódzott buzaszömnnek, akkor elvetőtte a szögén embőr. Odaért Heródes a katonájival, kérdészte a szögén embőrt: „Nem látta egy fehérceledde egy kisededöt? ere gyütt, nyomasztuk, de nincs sehun!” Aszongya a szögén embőr: „De láttam, mikor vetőttem eszt a buzát!” De mán akkó aratott. Aszongya Heródes: „Mos mán mit keresünk?” Vissza fordultak. Mikor Heródes elmönt, a szögén embőr mán köröszbe rakta a buzát, azé rakta köröszbe, mert a Boldogságösszűzmárijája möghatta a szögén embőrne: „De köröszbe rakjad!” Attul kezdve köröszbe rakik a buzát. Hogy jó termés vót, a buza hullott, akkor látta a szögén embőr, hogy a buzán Márijának az arca mög a szent fijájé lácczik, azuta lácczik rajta. Akkor elmöntek Egyiptomba.” (KÁLMÁNY Lajos, 1915, I. 163. Egyházaskér)

A varázsmesékben AaTh 313 típusban fordul elő. Rózsa és Ibolya menekülés közben szántóvetővé és búzaszemmé változnak. Az őket üldöző boszorkánynak a szántóvető azt mondja, hogy a két fiatait akkor látta, mikor a búzát elvetette.

Az összefüggés kétségtelen, ugyanaz a képzet kétféle formában való megjelenését mutatja. A földművessel tett csoda az egyiptomi menekülés esetében más minőség. Jól mutatja ezt az utóbbi félévszázadban gyűjtött változatok alakulása. Ezek a megfogalmazások (vö. Magyar Népmese Katalógus 770\* I/2.) elhagyják a metamorfózist, helyette a természetfeletti képességű Mária csodatételéről esik szó.

<sup>45</sup> Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár 2801 sz. 442. o. No. 267.

<sup>46</sup> SCHMIDT, L. 1963, 261–262.

<sup>47</sup> PEUCKERT, E. 1965, 76–79.

<sup>48</sup> KARÁCSONY János, 1923, 140–162.

szerűségét illetően, arra is gondolhatunk, hogy elsősorban a népkönyvek nagyarányú megjelenésével, a múlt századi népies vallásosság új formáinak megerősödésével függ össze terjedése. Erre vallanak az adatközlők megnyilatkozásai is, akik a verses-énekes forma eltűntével a történetet prózában mondják el. Az énekes alkotások nem mutatják a folklorizáció kellő mértékét, sőt éppen ellenkezően rendkívüli arányban magukon hordják a szerző stílusát, egyéniségét.

Az *egyiptomi menekülés*ről szóló énekek a Mária-költészetnek csak egy kis részét jelentik, mint ahogyan erről fentebb szoltunk. Más énekekben megfogalmazott vándorlás (pl. Fiát kereső Mária) alapvetően nem különbözik ettől a típustól, viszont vannak olyan alkotások is, ahol egy egészen más szemlélet, gondolkodásmód az uralkodó. Számos ének szól ugyanis Mária különböző csodatételéről, ahol ő éppúgy aktív szereplő, mint az általunk tárgyalt típusnál láthattuk. A természetet formáló, természetet alakító Mária helyett egy „család-központú Mária” jelenik meg. Ezekben az alkotásokban a csodatételek a családi élet apró eseményeire vonatkoznak, és a családi harmónia, az otthon idilli megteremtése végett szükséges a csoda. Ilyen például a Jézus ruháját szárító Máriáról szóló ének epikus mondanivalója. Maga a motívum ebben az esetben is visszavezethető az apokrif evangéliumokig, tehát nem mondhatjuk, hogy újkori szemléletmódból fakad az eltérés, még akkor sem, ha a mai megjelenési formája jellegzetesen ponyva stílusú. Ugyanilyen családcentrikus gondolkodásból fakad a csodás főzésről szóló Mária-ének. Példáinkat tovább bővíthetjük, és nyilvánvalóvá válik az is, hogy a kétféle szemléletmód számos esetben összefonódva is megjelenik.

A legújabb kori népköltészetünk egy részének vizsgálatakor arra a megállapításra jutottunk, hogy az a korábbi századok hagyományának felelevenedésére ad alkalmat. Az *egyiptomi menekülés* kapcsán pedig világossá vált, hogy a mitológiai témák újra-megfogalmazásáról van szó, és a mitológiai gondolkodásmód folklórszintű továbbéléséről megváltozott stíluskeretek között.

*Ildikó Kriza*

SURVIVAL OF MEDIEVAL POETRY IN HUNGARIAN ORAL  
TRADITION

In today's Hungarian folklore a number of apocryphal stories deal with the Holy Family's flight to Egypt. The great majority of them have appeared in the form of broadside ballads and become known as long epic songs in verse. They were propagated first of all at religious congregations and village wakes usually precented from books. More seldom, their simplified versions were included in the repertoire of the better singers in the village, or survived in a prose form in the tradition of the villagers. Hungarian folklore has not dealt with this subject so far, therefore the collection of data and the revealing of the international relations are novel achievements. The study distinguishes the following main motives connected with the flight to Egypt in a loose structural relation: Mary or Joseph learns from a miracle that Herod wants to kill Jesus, and therefore they have to move to Egypt. During their wanderings fruit of palm-trees bend down to the starving family. A heathen (-evil) spirit guarding the gate of a heathen city becomes converted to Faith at the approach of Jesus, when the Holy Family appears, the idols fall down in a heathen temple, the Holy Family is hidden by a tree (e.g. weeping willow) from their pursuers. In the desert Mary causes water to spring forth in various ways, the tears of Mary turn to flowers, her hair becomes feather grass, and thorns turn to lilies by the touch of her hand, etc.

The Holy Family escapes Herod's soldiers by way of a miracle accomplished to a farmer, according to which sown wheat shoots up immediately and can be harvested that also hides the fugitives. Mary is pursued by a neighbour because the latter's child was reached by Herod's wrath. The beasts become tame before Mary and Jesus, the Holy family takes shelter with a robber's, where Jesus' bath-water cures the ill child, Mary buys bread for her cut hair. Wild rose and peony became stinky because of certain events that took place during the flight. New flowers grew because of the same reason. The cross on the donkey's back also refers to this event. The above-listed motives (or a part of them) are united by the flight to Egypt as a frame story, but the motives themselves can be found in other epic works about the wanderings of Jesus and Mary.

The study points out that the epic songs follow a very old pattern, the like of which can be traced from the myths on. Further, the author also points out that in connection with the given subject-matter two basic hero-types appear: the acting Mary represents the "creating hero", while Jesus represents the "passive" power.

Searching for the relationships of the motives with other phenomena of civilization history, besides the recent material, the study quotes a song of a 1506 codex, refers

to Serbo-Croatian parallels and to the conclusions drawn from the similar and very rich German-Gottschee material, it also mentions some data known from the Portuguese oral tradition. The miracle accomplished to the farmer (Kornfeldlegende) is specially dealt with, because L. Schmidt did not refer to Hungarian data when he examined the international relations of the subject.

At last, the study points out that the Hungarian epic songs about the flight to Egypt bear the marks of the creative style of low-talented individuals. The text did not, or did only to a little extent become folklorized, the mode of versification is ponderous.

The intensive international distribution of the subject gives the reason for dealing with the spread and civilization-historical value of the material, in spite of its poetic deficiencies.

# IRODALOM

- AARNE, A.—THOMPSON, S. (= AaTh)  
 1961 *The Types of the Folktale* (A Classification and Bibliography) Helsinki. FFC. 184.
- The Apocryphal New Testament*  
 1924 *The Apocryphal New Testament*. Oxford
- AUERBACH, E.  
 1953 *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*. Kernfeld.
- AUERNHAMMER, H.  
 1959 *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Wien.
- BREDNICH, R. W.—SUPPAN, W.  
 1972 *Gottscheer Volkslieder II*. Geistliche Lieder. Mainz.
- FÉLEGYHÁZI József  
 1967 *Az egyház a korai középkorban*. Bp.
- GECE Gusztáv  
 1970 *Mária dogmák. Mária-ünnep. Világosság* 386—91.
- GRAFENAUER, I.  
 1966 *Slovensko-Hrvaška ljudska pesem Marija in Brodnik* (Das slowenisch-kroatische Volkslied „Maria und der Fährmann“) Ljubljana.
- Die heilige Schrift*  
 Die heilige Schrift des alten und des neuen Testaments und die apokryphen Bücher des Alten Testaments 1952 Zürich.
- HILMAR, E.  
 1966 *Mariä Wanderung*. Überlieferung und Geschichte eines geistlichen Volksliedes. In: Jahrbuch für Volksliedforschung XI. 36—57.
- HORÁK, J.  
 1950 *České legendy*. Praha.
- HORVÁTH Cyrill  
 1921 *Középkori magyar verseink*. Régi Magyar Költők Tára. I. (2. kiadás.) Bp.
- KÁLMÁNY Lajos  
 1914 *Hagyományok*. Mesék és rokonművek. I. Vác.
- KARÁCSONY János  
 1923 *Szt. Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig*. Bp.
- KÁROLI Gáspár  
 1948 *Szent Biblia*. Bp.
- Legenda aurea*  
 1925 *Legenda aurea*. Jacobus de Voragine összeállítását fordította R. BENZ Jena.
- LÉVAY Mihály  
 1934 *A boldogságos Szűz Mária élete, tisztelete, legendái*. Bp.
- LOPES CARDOSO, C.  
 1971 *Die „Flucht nach Ägypten“ in der mündlichen portugiesischen Überlieferung*. In: Fabula Jhg. 12. 199—211.
- MEIER, T.  
 1959 *Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des Mittelalters*. Berlin.
- MOSER, D.-R.  
 1970 *Die Hl. Familie auf der Flucht*. Apokryphe Motive in volkstümlichen Legendenliedern. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde; Jhg. 21. 255—328.
- PEUCKERT, W. E.  
 1965 *Sagen*. Geburt und Antwort der mythischen Welt. Berlin.
- RAFFAY Sándor  
 1905 *Újszövetségi apokrifok*. Pozsony.
- SCHMIDT, L.  
 1963 *Die Volkserzählung*. Märchen. Sage. Legende. (Die Kornfeldlegende. Ein apokryphes Motiv von der Flucht nach Ägypten in Volkserzählung, Volkslied, Schauspiel und bildender Kunst.) Berlin.
- TIMKÓ Imre  
 1971 *A keleti kereszténység*. Bp.
- TUBACH, F.  
 1969 *Index Exemplorum*. (A Handbook of Medieval Religious Tales.) Helsinki. FFC. 204.

A SZŐLŐ ÜLTETÉSENEK MONDÁJA<sup>1</sup>

Noé szőlőt ültet, és meglocsolja négyféle állat vérével: ezeknek az állatoknak a tulajdonságai ütköznek ki a részeg embereken. Röviden így foglalható össze annak az eredetmagyarázó mondatípusnak a cselekménye, amely a bor különböző hatásainak okát indokolja. Nemcsak a nemzetközi, hanem a hazai szakirodalomban is egyike a legalaposabban feldolgozott mondáknak.<sup>2</sup> Eredetét és elterjedését SCHEIBER Sándor vizsgálta tanulmányaiban, irodalmi forráshelyeinek felderítése GYÖRGY Lajos érdeme.

SCHEIBER Sándor kizárólag azt tekintette feladatának, hogy a mondát héber forrásokra vezesse vissza. Tanulmányainak írásakor azonban csupán egyetlen hitelesnek tekinthető népköltészeti szöveg, KÁLMÁNY Lajos Szőregen gyűjtött mondája állott rendelkezésére.<sup>3</sup> A legutóbbi években feljegyzett változatok sokfélesége — véleményünk szerint — legalábbis megkérdőjelezi a szinte vonalzóval felrajzolt innen-oda terjedés, átvétel olyan egyszerűnek tűnő képletét. GYÖRGY Lajos jóvoltából elég sok adatot ismerünk múlt századi népszerű irodalmi termékek közléseiből: sajnos, ezeknek a forrásoknak csak egy részét tudtuk kézbe venni, mert jó néhány kiadvány ma már hiányzik könyvtárainkból.<sup>4</sup> Dolgozatunkban csupán azokra a közlésekre hivatkozunk, amelyeknek módunkban állt utánanézni. Így is kiderült, hogy az eleven szájhagyományból följegyzett szövegváltozatok egy része — papi, tanítói közvetítéssel — akár népszerű olvasmányból is bekerülhetett a folklór vérkeringésébe. Mivel ezek az olvasmányok, mint látni fogjuk, nem ritkán bevallottan idegen nyelvű művek magyar fordításai voltak, nehéz

<sup>1</sup> MIA 2851, IE 5093 — TUBACH, 1969, 385.

<sup>2</sup> BLAU Lajos, 1907, 325—326; ELEK Oszkár, 1912, 59—64; GYÖRGY Lajos, 1932, 244—260; 1934, 218—219; HELLER Bernát, 1908, 81; 1929, 62—123; é. n. 60—61; KÚNOS Ignác 1935, 15—16; SCHEIBER Sándor, 1935, 37—54; 1949, 45—51; 1970, 106—110.

<sup>3</sup> KÁLMÁNY Lajos, 1891, III. 180 és 1893, 15—16.

<sup>4</sup> Pl. Erdélyi Képes Naptár 1894, Tavasz c. folyóirat 1880 stb. Vö.: GYÖRGY Lajos 1934, 219. és SZILÁDY Áron jegyzetei TINÓDI Sokféle részögről c. verséhez RMKT 1881, 453.

dolog magának a típusnak az átvételét egyetlen csatornán keresztül elképzelni. Éppen mert a szőlőmonda esetében az irodalom → félnépi irodalom → folklór → félnépi irodalom körforgás gazdagon és talán hihetően dokumentálható, látszott kíváncsúnak és érdekesnek ezt a munkát elvégezni, s a monda útját a legkorábbi időktől végigkövetni, természetesen a hangsúlyt az eddig kevésbé ismert, legújabbban feltárt anyagra helyezve.

A mondával foglalkozó kutatók véleménye megegyezik abban, hogy a szőlő ültetésével foglalkozó mondát korai héber források alapján héber eredetűnek tartják. Egyedül DÄHNHARDT képviselte azt a nézetet, hogy egy indiai szólás, amely a részeg embert különböző állatokhoz hasonlítja, lehetett a monda őse. Ez a szólás megtalálhatta az utat arabokhoz, zsidókhoz egyaránt és csíráját képezte a később megformált mondának.<sup>5</sup> Ez a vélemény a Benfey-teóriát juttatja eszünkbe: világosan felsejlik mögötte az az igyekezet, amely minden mese hazájának Indiát szeretné látni. Mindenesetre az indiai példázat megléte lehetőséget ad arra, hogy a monda létrejöttét esetleg egyszerűen a részeg ember és az állatok összehasonlításának is tulajdoníthassuk.

A példairodalomban a különböző emberi karaktereket gyakorta szimbolizálják állatok; a részegség ilyen formában való megelevenítése tehát csak egy az állatok segítségével történő karakterábrázolás sokféle lehetősége közül. PÁZMÁNY Péter *Kalauzában* olvashatjuk: „Mert az, ki elragadtatik az haragosságtul, dühös ebbé változik; az ki ragadoz az másén, farkassá lesz; az buják és fajtalanok méltán neveztetnek ménlovaknak, mert az ő természeteknek erkölcsében öltöztek szabad akaratjokkal.”<sup>6</sup> Még kézenfekvőbbnek látszik ez a feltevés, ha egy töredékes magyar változatot állítunk az ind példa mellé: „Az egyik részeg ember olyan, mint a bárány, táncol s vigadozik. A másik olyan, mint a kakas, felhessen, kötekedhetnék, verekedhetnék, s a másik megrészegedik, olyan, mint az állat, a disznó, osztán, ugye, akkor már nem törődik semmivel, lefekszik a sárba s mindenhová, pocsolyába. Láttam is olyan embert. Akkor olyanok is vannak, hogy okádik, mint a kutya s azt nyalja.”<sup>7</sup>

Ez a szöveg minden kétséget kizáróan a szőlőmonda erősen lekopott változata: bizonyítja ezt a szőlőmondában szereplő állatok szerepeltetése. Tulajdonképpen maga a monda is eltűnik már az emlékezetből, csupán a hasonlat maradt meg belőle; valószínűleg ez ragadta meg legjobban a mesélő fantáziáját. Mindenesetre az ind példára visszatérve, elmondhatjuk,

<sup>5</sup> DÄHNHARDT O., 1907, I. 300.

<sup>6</sup> PÁZMÁNY Péter, é. n. 25. ISTVÁNOVITS Márton hívta fel a figyelmemet erre az adatra.

<sup>7</sup> Bogárfalva (Bolgareni), Udvarhely m. Elmondta Magyarai Ferenc, szül. 1900. Nagy Ilona gyűjtése.

hogy a monda legstabilabb egysége maga a hasonlat, szinte ez élteti a mondát. Ha a monda ebből a hasonlatból keletkezett, fordítva is lejátszódik a folyamat: a monda, elhalás esetén, átalakul újra hasonlattá. Maga a hasonlat önmagában is életképes lehet: akár a bor tulajdonságait magyarázó monda született illusztrációként egy, a borral kapcsolatos pszichológizáló analízishez, akár az indiai szólás egy, már korábban megformálódott mondanak a visszhangja.

Mielőtt más keleti változatokat vizsgálnánk, tekintsük át a *zsidó irodalom* idevonatkozó adatait. Robert GRAVES megfogalmazásában a zsidó hagyományban a szőlőmonda legáltalánosabb változata a következő: „Azon a reggelen felkereste Noé Szamáél, a bukott angyal s megkérdezte: ‚Mit csinálsz?‘ ‚Szőlőt ültetek‘ — válaszolta Noé. ‚És mi az?‘ ‚Édes a gyümölcse, akár frissen, akár aszalva fogyasztják és bort ád, amitől felvidul az ember szíve.‘ ‚Osszuk meg magunk közt ezt a szőlőskertet — mondta Szamáél — de vigyázz, nehogy átlépj az én felemre, mert megjáród.‘ Noé ráállt az osztozkodásra. Ekkor Szamáél leölt egy bárányt és elásta az egyik szőlőtőke alá, majd ugyanezt tette egy oroszlánnal, egy disznóval, meg egy majommal, úgyhogy az ő szőlőtőkéi magukba itták mind a négy állat vérének. Ez az oka annak, hogy valaki, akinek borivás előtt a bátorsága még a bárányénál is kisebb, kevés bor megivása után dicsekszik, s olyan erősnek hiszi magát, mint az oroszlán: ha sokat iszik, olyanná válik, mint a disznó és bemocskolja ruháit, ha pedig még többet iszik, akkor hasonlatossá lesz a majomhoz, bolond módra dülöngél, elveszti értelmét és káromolja Istent. Így történt Noéval is.”<sup>8</sup>

A fenti monda a zsidó irodalomban széles területeket járt be: megtalálható az aggadikus és történeti, homiletikus, kabbalisztikus és bibliamagyarázó művekben egyaránt.<sup>9</sup> Legrégibb töredékes nyoma a Berésit Rabbában található és a Sátán és Noé szövetségéig jut el.<sup>10</sup> Teljes szövegű változata első ízben a Midrás ABKIR-ban lelhető fel, innen származik a Tanchúmá fent idézett, terjedelmesebb előadású szövege. ABKIR-hoz áll közel a Midrás Aggáda egyik helye is.<sup>11</sup> A XV. sz. első felében élt prédikátor és kabbalista, Józsuá Ibn SCHOEIB ugyanezt a változatot használja fel művében, hozzá hasonlóan jár el a XVI. sz. végén Móse ALSECH: csaknem szó szerint, néhány stiláris változtatással közli ABKIR szövegét.<sup>12</sup> Megemlíti a mondát Ábrahám ZAKUTÓ (1450 – 1510) is *Széfer Juchaszin* c. történeti

<sup>8</sup> GRAVES R. — PATAI R., 1956, 106. Az idézett szöveg a Tanchúmá c. gyűjteményben olvasható, Noach 13. címszó alatt. Kiadta: BUBER, Wilna 1885.

<sup>9</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 40.

<sup>10</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 40.

<sup>11</sup> BUBER kiadás, Wien 1894. 22. idézi: SCHEIBER Sándor, 1935, 41.

<sup>12</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 41. A következő zsidó adatok is innen valók.



munkájában. A monda következő állomása Gedalja Ibn JACHJA (1515–1587) *Salselet Hakkabala* c. krónikája. Ibn JACHJA tudott és meg is emlékezett a korábbi zsidó hagyományról, művében azonban mégsem ezt, hanem egy XV. sz.-ban élt olasz szerzetes, Philippus BERGAMENSIS *Supplementum Chronicarum* (1513) c. művét, ill. annak olasz fordítását követi.<sup>13</sup> Eszerint Noé látta, hogy egy kecskebak a földről éretlen szőlőbogyókat evett. Mivel a kecske megrészegedett és vidám lett tőle, vette gyökerét, megmosta oroszlán, disznó, majom és bárány vérével, elültette, és a bokron édes és jó bogyók termettek. A *Talkut Reubéni* c. kompendiumban, amely 1700-ban jelent meg, egy szó híján olvasható a monda, JACHJA művére való hivatkozással. A múlt században adták ki Alser ben JECHIEL (cca 1250–1327) kéziratos Tóra-kommentárját, amely a szőlőmonda igen korai idézésére ad példát. A legújabb kiadások közt szerepel a Midrás Berésit Zutta, ennek egyik elbeszélése tartalmazza a szőlőmondát.<sup>14</sup>

Bár a fent idézett művekben előforduló változatok szövegét pontosan nem ismerjük és motívumaik bemutatása sem látszott egy magyar népmonda-tanulmányban indokoltnak (sőt, a szakirodalom által számontartott változatok közül valamennyit nem is említettük), elfogadhatjuk SCHEIBER Sándor megállapítását, nevezetesen azt, hogy ezek a szövegek egységes szerkezetűek, azonos gondolatot fejeznek ki: a részegség különböző fokozatait jellemzik a bennük szereplő állatokkal.<sup>15</sup> Ezt még kiegészíthetjük azzal, hogy kivétel nélkül tartalmazza azt a motívumot, hogy Noé a szőlővesszőt a szóban forgó állatok vérével locsolja meg.

Ily módon a bemutatott szövegek a monda egyik, joggal mondhatjuk, zsidó redakcióját reprezentálják.

Más keleti népek irodalmában fellelhető változatokra az a jellemző, hogy azok a bornak a különböző pszichikai alkatú emberekre gyakorolt különböző hatását indokolják Noé cselekedetével. Gyakran lép Ádám Noé helyébe, és az állatok között általában szerepel valamilyen madár, igen gyakran a páva. Az állatok nem minden esetben kerülnek azáltal kapcsolatba a szőlővesszővel, hogy Noé a vérükkel öntözi meg azt. A szőlő ültetéséről szóló monda második, nevezzük így: keleti redakciójának bemutatásához a következő változatokat tekinthetjük át.

Az ind hagyományban a dolgozatunk elején idézett példázaton kívül ismeretes egy monda, amelyet a szőlőmonda teljesebb párhuzamának tart-

<sup>13</sup> *Supplementum Chronicarum... a venerando patre Jacobo Philippo Bergomate. Velence 1513. 7b.* Idézi: SCHEIBER Sándor, 1935, 42.

<sup>14</sup> Sámuel ben NISSZIM MÁSZNUT: *Midrás Berésit Zuttá* (Ed.: Mordecháj Hákkohén) Jerusalemben 1962, 39–40. SCHEIBER Sándor szíves közlése, akinek segítségét, kéziratomban első megfogalmazásának korrigálását is köszönöm.

<sup>15</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 42–43.

hatunk. Az ópium eredetéről szól: a mák egy egér testéből nő ki.<sup>16</sup> 1372-ből származik mondánk egyik arab megfogalmazása, amelyben Noé helyett Ádám a szőlőültető. Ezt a megoldást az az elképzelés magyarázza, mely szerint a Paradicsom fája tulajdonképpen szőlőtő lenne.<sup>17</sup> Emellett egyéb arab változatok is ismertek, egyikben közülük hét állat szerepel, ennek megfelelően a részegségnek is hét különböző fokozata van. Egy tatár változat magyar fordításban is megjelent,<sup>18</sup> eszerint a szőlőtövet a róka, a tigris, és a disznó vérével locsolták meg. Kissé eltávolodik a régi feljegyzések szövegeitől egy török és egy görög mese: ezekben a Sátán biztatására a tyúk és a disznó figyelmeztetik Istent, hogy a teremtésből kimaradt a szőlő. Isten megteremti, és a részeg ember erre a két állatra hasonlít.<sup>19</sup>

Az európai irodalomban a szőlőmonda első és legnevezetesebb előfordulási helye a *Gesta Romanorum* (XIII. sz. második fele). Legrégibb kézírata (1342) a 129, általánosan ismert, ún. Oesterley-féle kézírata a 159. szám alatt közli.<sup>20</sup> A *Gesta* szövege megjelöli forrását, mégpedig Flavius JOSEPHUS személyében. A zsidó hagyomány ilyen befolyását a *Gesta Romanorum*ra HELLER Bernát a zsidóból keresztény teológussá lett Petrus ALPHONSinak tulajdonítja, aki a *Gesta* egyik fő forrása volt.<sup>21</sup> A középkor legnépszerűbb, legolvasottabb gyűjteménye megalapozta a szőlőmonda európai elterjedését, irodalomban, költészetben egyaránt. Nagyon valószínű azonban, hogy nem ez volt az egyetlen forrás, mert a kétféle redakció (a részegség különböző fokai, ill. fajtái) egymás mellett él az európai kultúrákban, s már a legkorábbi forrásokban sem kizárólagos egyiknek vagy a másiknak a megléte. A német irodalomban elsőként Meister STEPHAN dolgozta fel *Schachbuch*-jában (XIV. sz.), közvetlenül csatlakozva a *Gesta Romanorum*hoz: hivatkozva Flavius JOSEPHUSra is.<sup>22</sup> Jansen ENIKEL *Weltchronik*-jában csak Noéről és a szőlőültetésről esik szó, az állatok nem szerepelnek. Van azonban egy fametszet KÖBERGER német bibliájában (1483), amely az alvó, részeg Noét mutatja, előtte állnak fiai, a háttérben pedig négy állat rágcsgálja a

<sup>16</sup> DÄHNHARDT, 1970, 299–300. Ezzel a változattal egy magyar eredetmagyarázó monda tart rokonságot: a dohány egy asszony sírjáról nő ki (elmondta Márfy Pál, 1906. Gyűjtötte: Nagy Ilona, Mikekarácsonyfán, 1966-ban). A példák hasonlóságát fokozza, hogy mindkét esetben élvezeti szerként használt növény eredetéről van szó. Más szállal, de ide kapcsolható egy szegedi monda is, amely KÁLMÁNY Lajos hagyatékában (EA 2771, 470) maradt fenn: „A bor miért Krisztus Urunk vére? Miko? Krisztus Urunkat fölfeszítették, miko mökszurták, a vére kifröccsent, a vére egy rác asszonnak az üngire ráfröccsent, aszt ott elásták oszt’ harmadnapra három tőke szőlő nyőtt. Azé’ nevezze, hogy a bor Krisztus Urunk vére.”

<sup>17</sup> DÄHNHARDT, O. 1907, 300.

<sup>18</sup> KÚNOS Ignác, 1935, 15–16.

<sup>19</sup> DÄHNHARDT, 1907, 311 és KÚNOS Ignác, 1936, 187–188.

<sup>20</sup> TUBACH, Fr. 1969, No. 5093. Vintage Noah’s.

<sup>21</sup> HELLER Bernát, 1908, 81.

<sup>22</sup> DÄHNHARDT, O. 1907, 298–307. A következő irodalmi adatok is innen valók.

szőlővesszőt. A német Simplicissimus négy állathoz hasonlítja a részegség különböző stádiumában levő vendégeket. Hans SACHS két helyen is felhasználja a monda alaptörténetét, egyik történetében pontosan követi is a Noéről szóló hagyományt. (A terméketlen földet Noé négy állat trágyájával tette termővé, ezeknek a természete mutatkozik meg a bort mértéktelenül fogyasztó, különböző temperamentumú embereken.) Svájcban Johann Martin USTERI (1763 – 1827) dolgozta fel a szőlőültetés mondáját.

Az irodalomból még számtalan olyan példát mutathatnánk, amelyekben a részeg embereket állatokhoz hasonlítják, vagy a részeg emberek éppenséggel állatokká változnak. (Gondolhatunk akár az *Odüsszeia* Kirké epizódjára is.) Ez a tény is alátámasztja azt a véleményt, hogy a hasonlat, ha nem is hozta létre, mindenesetre segítette a monda meggyökeresedését. Az ember-állat metamorfózis, bor hatására, egy XVI. sz-i szöveg kiadója, STRAUCH szerint, zsidó hatásra megy vissza és a monda zsidó eredetét állító kutatók ezt is felhasználják véleményük alátámasztására. Ugyancsak STRAUCH mutat rá Nicolaus ERNEBIUS *Farsangi beszélgetéseire*, amelyekből kitűnik, hogy a szőlőmondának valamilyen köze már a Bacchus-kultuszhoz is lehetett: Bacchus tisztelői ugyanis istenüknek szamarat, kecskebakot és disznót áldoztak. HAHN újgörög mesegyűjteményében olvasható egy változat, amelyet ezen a helyen célszerű idézni. Hőse, Dioniszosz, Noétól eltérően, nem állatok vérével locsolja meg a kis szőlőpalántát, hanem, hogy a nagy melegben frissen hazavihesse, egy kezébe kerülő madárlábbba dugta. A növény az istenség varázsos kezében hirtelen nőni kezdett, nem fért el a madárlábbban, Dioniszosz ezért kénytelen volt egy oroszlán, majd egy szamar lábába áttenni, a madárlábbal együtt. Mivel Naxiába érkezve sértetlenül nem tudta a növényt kivenni a csontburokból, azzal együtt ültette el. Mikor az emberek az ily módon ültetett tőke borából ittak, az említett három állat módjára viselkedtek.<sup>23</sup>

A bor különféle hatásait állatokkal szimbolizáló képzőművészeti alkotások közül, melyek a szőlőmonda illusztrációiként foghatók fel, csak a legismertebbet, Virgil SOLIS (1514 – 1562) négy kis fametszetét említjük.<sup>24</sup> Ezek az ivólakoma négy jelenetében a mondából ismert állatokkal szimbolizálják az emberek állapotát és cselekedeteit.

A szőlőültetés mondája, ill. befejező, tanulságot vagy hasonlítást tartalmazó része a világirodalomban HERDER, Victor HUGO, TOLSZTOJ műveiben folytatta útját.<sup>25</sup>

Az európai *népköltészetben* a Gesta által közvetített redakció terjedt el,

<sup>23</sup> DÄHNHARDT, O. 1907, 308 – 309.

<sup>24</sup> MIHALIK József, 1900, 196 – 206.

<sup>25</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 46 – 47.

de, mint már szó volt róla, és a magyar adatok vizsgálatakor bebizonyosodik, korántsem kizárólagos érvénnyel. A Gesta Romanorum elbeszélései századokon át a legkedveltebb olvasmányok közé tartoztak, hatásuk az európai népköltészetre szinte felbecsülhetetlen. Johannes PAULI *Schimpft und Ernst* c. gyűjteményébe (1522) már feltehetően a Gestából ismert redakció került, ahhoz igen hasonló változatban: Noé a szőlő elültetésekor négy gödröt ás, ezekbe sorban majom, disznó, bárány, oroszlán vérét önti.<sup>26</sup> Európa majdnem minden népéről tudjuk, hogy a középkor óta tudomása van a szőlőmondáról: ismerik a franciák, a spanyolok, angolok, litvánok, bolgárok, lengyelek stb.<sup>27</sup>

Fordítsuk most már figyelmünket a magyar irodalom és népköltészet felé. Legelőször hozzánk is a Gesta Romanorum közvetítette Noé és a szőlővessző történetét, viszonylag csekély késedelemmel. A legkorábbi hazai Gesta Romanorum kézirat a Sztáray-kódexből ismeretes (1474), de ez a dátum egyben már a gyűjtemény ismertté, népszerűvé válásának időpontját is jelzi.<sup>28</sup> TEMESVÁRI Pelbárt már innen idézi „Pomerium”-ában (1499). Művének alcíme: Sermones de Sanctis, de Tempore, Quadragesimales. A 112+30 D jelzet alatt olvasható Noé példája, a következő hivatkozással: „In Gestis Romanor. legitur pro exemplo cap. 159. quod Iosephus li. de causis rerum naturalium refert, quod videlicet Noe invenit vitem silvestrem. . .”<sup>29</sup> Pelbárt máris változatot közöl, hiába hivatkozik a forrásra: a Gestában szereplő állatok sorából elhagyja a majmot, helyette a kakast és medvét említi. Az oroszlán helyébe talán csak KATONA téves olvasata miatt került ökor (leonis — bovis).<sup>30</sup> Így került a szőlőmonda a szószékre, és szinte napjainkig le se szállt róla.<sup>31</sup> Temesvári Pelbárt ragyogó érzékkel fedezte fel a tanulságos történet használhatóságát: nem ok nélkül vette be prédikációgyűjteményébe.

Legközelebb már magyar költő magyar nyelven írt művében látjuk viszont a szőlőmondát, TINÓDI Sebestyén *Sokféle részögösről* c. költeményében. (1548) Igen részletes előadásban finom iróniával (öniróniával?) megírt történetet olvashatnak itt minden idők „részögösei” maguk is felebarátaik okulására.

„. . . Ez időben az szőlőhegy seholt nem vala,  
Paradicsomban Isten teremttötte vala,  
Paradicsomból az vizezön kihozta vala.

<sup>26</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 45.

<sup>27</sup> TUBACH, Fr. 1969, No. 5093; DÄHNHARDT, 1907, 298—314.

<sup>28</sup> KATONA Lajos, 1899, 306—318.

<sup>29</sup> KATONA Lajos, 1902, 60.

<sup>30</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 48.

<sup>31</sup> Letkésen (Hont m.) 1968-ban jegyeztem fel egy változatot Bicskei Bálintné Bali Ilonától, aki a szentkúri búcsúban egy prédikációban hallotta.

Sőt egy magas hegyben szőlő megmaradott volt,  
Az Noéhoz közel szőlő gyökerezett volt,  
Meleg nyárban szőlő fővel szépen termött volt.

Találá meg egy bakkecske, szép voltát látá,  
Gyümölcsét megharapdálá és megvidula,  
Szép szakálát igen rázá, magát hagyigálá.

Igen hamar kihozatá Noé hogy hallá,  
Kis kertébe béhozatá, elplántáltatá,  
Oroszlán-vért és majom-vért hamar hozata:

És disznó-vért és kecske-vért ő kerestete,  
Szőlő tövét mindezekkel megötözteté, (!)  
Ő a vizét megszereté, soká terjeszté. . . ” (10—24. sor)<sup>32</sup>

Noé részegségének a Bibliából vett leírása után TINÓDI intón ecseteli a bor hatását a különböző temperamentumú emberekre.

„Részögösök megértsetek ti rendötöket,  
Az bor miá külömb-külobb természetöket,  
Oroszlán-vérben kik részösök, mondják ezöket . . . ”  
(49—50. sor)

A szőlőtő paradicsomi eredetéről már szó volt az arab hagyománnyal kapcsolatban. Az aggadában sem ismeretlen az az elgondolás, amely a paradicsombeli életfát szőlőtőnek fogja fel: eszerint Ádám és Noé elé is kísértésből tette Isten.<sup>33</sup> Másik jelentős sajátossága TINÓDI változatának a kecskebak szerepeltetése. A monda régibb változataiban, a keleti és zsidó redakcióban egyaránt, a Sátán volt Noé szövetségese a szőlő ültetésénél, vagy legalábbis a Sátán buzdítására ültette el Noé a szőlővesszőt. A Sátán héber neve nyelvészetileg kimutathatóan a *šēdu* = kecskebak származéka. Gyakran ábrázolják a démont kecskebak alakjában a képzőművészetben is.<sup>34</sup> A magyar népköltészet a szőlőmondának ezt a motívumát önállóan is ismeri: mint egymotívumos eredetmagyarázó monda a szőlőmetszés fel-találásáról szól: „Noé idejiben nem metszették a szőlőt. Noénak volt egy számara. Ez a számár egyszer elszabadult és véletlenül a szőlő közé ment,

<sup>32</sup> RMKT III. 1881, 263.

<sup>33</sup> SCHEIBER Sándor, 1949, 58—94.

<sup>34</sup> SCHEIBER Sándor, 1949, 59.

lerágta a vesszőket. Ősszel ezeken a tőkéken volt a legtöbb és legjobb termés. Azóta metszenek az emberek.”<sup>35</sup>

Még további négy változatról van tudomásunk: ezek közül három már nem tesz említést Noéről, hőse egy valamikor élt ember, aki kecskéje révén rájött a szőlőmetszés fontosságára.<sup>36</sup>

Visszatérve TINÓDI művére, megállapíthatjuk, hogy semmi esetre sem egyéni kompiláció: részleteiben is, egészében is megtalálható a korabeli és a recens néphagyományban. Annak eldöntése, hogy közvetlenül honnan került a szőlőmonda TINÓDI tollára, kevésbé tűnik fontosnak, jelen dolgozatunknak pedig semmiképpen sem lehet a tárgya.

A XVII. sz.-ban megjelenik a *Gesta Romanorum* magyar fordítása HALLER János *Hármas História*jában, a Trója-regény és a Nagy Sándor regény társaságában (1695). HALLER műve egy történet híjával az egész vulgáris (Oesterley-féle) szöveg fordítását tartalmazza, így a szőlőmonda változatlanul a 159. szám alatt olvasható „Mint találták fel a’ szőlőt” címmel. A latin szövegtől csak annyiban tér el, hogy a disznóvérrel való locsolás következményét beviszi a moralizáló záradékba — ez az eredetiből kimaradt —: „némelyek, heverők, álmosak, mint a disznók.”<sup>37</sup> Egyéni ötlete, hogy a disznóknak éppen ezt a tulajdonságát emeli ki, másutt nem ilyen értelmezéssel találkozunk. Fontosnak látjuk leszögezni, hogy bár a *Gesta* HALLER fordításában népkönyvvé lett, és sokáig szolgált népünk szellemi táplálékául, nem lehetett egyedüli és kizárólagos forrása a később feldolgozott, ill. a néphagyományból ismertté vált változatoknak. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a XIX. sz. elejétől kezdve viszonylag bőséges forrásanyagot ismerhetünk meg, ha GYÖRGY Lajos olykor meglehetősen eldugott kiadványokra vonatkozó hivatkozásainak is utánajárunk.<sup>38</sup> Mint dolgozatunk elején említettük, ez ma már nem mindig járhat sikerrel. Mindenesetre a szőlőmonda és feldolgozásai körül burjánzott irodalom egy kissé leegyszerűsödhetett volna, ha szerzőik figyelembe vehették, ill. vették volna ezeket a forráshelyeket. GYÖRGY Lajos maga nem foglalkozott az általa felderített szövegek elemzésével.

1805-ben jelent meg KIS János *Gyermekek és ifjak Tárháza* . . . c. munkája, amelynek hosszú címében szerencsére szerepel a forrás: „német írók mun-

<sup>35</sup> KECSKÉS Péter, 1966, 510. Elmondta Haralyák Antal 77 éves markazi gazda.

<sup>36</sup> KÁLMÁNY Lajos, 1891. III. 190. A lejegyzés helye Szőreg. További két változatot gyűjtött Egető Melinda Solton, 1964-ben Horváth Jánostól (72) és Dunaszekescsön 1965-ben Lapát Kovács Jánostól (82). Itt köszönöm meg, hogy gyűjtését rendelkezésemre bocsátotta. 1969-ben Dávodon az istenségitői születésű Nagy Reginától (74) vettem magnószalagra még egy változatot.

<sup>37</sup> KATONA Lajos, 1900, 435 és uő. 1904. 60—61.

<sup>38</sup> GYÖRGY Lajos, 1934, 218—219.

káiból fordította. . .” A szövegben a Sátán maga ment oda Noé szőlővesszejéhez, és így szólt: „megtrágyázlak én tégedet, Szép plánta.” Három állatot, juhot, oroszlánt és disznót ölt le ezután a szőlőtőnél, ezek természete mutatja meg magát a bort mértéktelenül élvező emberekben.<sup>39</sup> A Vasárnapi Újság 1858. évfolyama a 84. oldalon *Egyveleg* cím alatt közli a szőlőmondát, ilyen bevezetéssel: „Egy keleti, mohamedán rege azt mondja a borról. . .” Ezután következik, meglepő módon, a fenti német fordításból merített változattal csaknem szó szerint megegyező szöveg. A Sátán itt így szól a szőlőtőhöz: „Várj csak, kedves tőkém, megtrágyázlak.” Az előbbihez hasonlóan bárány, oroszlán és disznó leölése következik.

BULCSÚ Károly 1850–1860 között írt versei között megtaláljuk a szőlőmonda újabb feldolgozását, *A bor* címmel.<sup>40</sup> Forrását illetően nem kisebb tekintélyek fejtették ki véleményüket, mint ARANY János és ERDÉLYI János, s bírálatukkal halhatatlanságot adományoztak a különben arra nehezen pályázható költőnek. A vita tovább burjánzott: ELEK Oszkár BULCSÚ forrását közvetlenül a Midrás ABKIR szövegére vezeti vissza, azzal az indoklással, hogy a költő sárospataki teológus korában foglalkozott zsidó tudománnyal.<sup>41</sup> SCHEIBER cáfolatában<sup>42</sup> a magyar néphagyományra hivatkozik, amelyet a szerző ismerhetett. Mindenesetre annyit hozzátehetünk a régóta húzóódó vitához, hogy ha KIS János könyve nem is, a Vasárnapi Újság idézett száma minden bizonnyal megfordult BULCSÚ kezében. Költeményének megírásával azon nyomban reagált az idegenből fordított történetre, amely szemmel láthatóan igen megtetszett neki. A verséből kibontakozó példázat legalábbis pontosan megegyezik az idézett változattal.

A Vasárnapi Újság 1864-ben a szőlőmonda újabb változatát közölte egy magát S. E. A.-nak nevező szerző tollából.<sup>43</sup> Új motívumot tartalmaz: a Sátán a borral teli pohárba csurgatja az állatok véré, majd elmagyarázza Noénak a borivás következményét.

A Tanchúma szövegének kissé szabad fordítását jelentette meg a Magyar Zsidó Ifjúság Lapja 1886. I. számában, de ez alkalommal az állatok közé bekerült a tigris.<sup>44</sup>

Egy évvel később MIKSZÁTHNál találkozunk a szőlőmondával: „Nem vagyok barátja a bornak. Elhibázta az öreg Noé, mert az első szőlőtőkét, mielőtt elültette volna, megáztatá egy oroszlán, egy majom, egy disznó és

<sup>39</sup> KIS János, 1805, II. 132–133.

<sup>40</sup> BULCSÚ Károly, 1860, 69–71.

<sup>41</sup> ELEK Oszkár, 1912, 61.

<sup>42</sup> SCHEIBER Sándor, 1935, 53.

<sup>43</sup> Vasárnapi Újság, 1864, 33.

<sup>44</sup> MZSIL 1886, 32.

egy bárány vérében. Azért aztán vagy oroszlánná, vagy majomná vagy éppen báránykává, esetleg disznóvá válhat tőle az ember. . . ”<sup>45</sup>

MIKSZÁTH feldolgozása azt sejteti velünk, hogy a múlt század vége felé a szőlőmonda már széles körökben ismert volt.

Az Uram-Bátyám c. vicclapban egy tréfásnak szánt versezet valószínűleg egyéni ötletet vitt a monda szüzségébe: a Sátán helyett maga az Úristen adja Noénak az ötletet, hogy a szőlőt állatok vérével öntözze. Ez a változat a részeg emberek típusait mutatja be.<sup>46</sup>

TOLSZTOJ elbeszélését a bor hatásáról az Új Idők 1901. február 10. száma közölte. Ezt az adatot is fontosnak tartjuk, mert ha nagy példányszámú kiadvány, vagy, mint ebben az esetben is, folyóirat közöl fordításban olyan folklorizálódott szöveget, amely nem idegen az illető nép kultúrájától, akkor feltétlenül megerősíti a már ismert hagyományokat.

Egy másik vicclap, a Magyar Herkó Páter 1904. évi 9. számában közölt változat az Ararát hegyéről Egerbe, annak is Eged nevű szőlőhegyére telepíti Noét szőlőjével egyetemben. Ebben a változatban az állatok sorát a páva nyitja meg.<sup>47</sup> Egy-két szó változtatással szó szerint átvette ezt a szöveget a Jászkun Kakas c. lap 1956. aug. 19-i száma. SCHEIBER Sándor ezt a második közlést — az első bizonyára elkerülte a figyelmét — publikálta az Erixon-emlékkönyvben.<sup>48</sup>

A népköltészetből az első hiteles szőlőmondát KÁLMÁNY Lajos jegyezte fel 1891-ben.<sup>49</sup> BENEDEK Elek ezt a változatot használta fel gyűjteményében,<sup>50</sup> A korai népi változatok közé soroljuk a MIHALIK József közlésében megjelent szöveget, amely nem szó szerinti feljegyzés ugyan, de minden jel arra vall, hogy a szerző közvetlenül a néphagyományból merítette a szőlőmondára vonatkozó ismeretét.<sup>51</sup> Az állatok felsorolásánál a vagylagosság arra mutat, hogy esetleg több változatról is volt tudomása.

Beszterecen (Szabolcs m.) jegyezte fel TURI Sándor az első olyan magyar szőlőmondát, amely az összes eddigi forrástól eltér, és csupán az újjörög változattal, Dionüszosz mondájával rokonítható. Noé fülemüle, oroszlán, majd disznó fülébe dugdosta a szőlővesszőt, de sehol sem találta jónak, s

<sup>45</sup> MIKSZÁTH Kálmán, 1887, 23. MIKSZÁTH még két másik művében is idézi a szőlőmondát: *Galamb a kalitkában* (1892) Kritikai kiadás 1956. 15—16 és *Fekete város*, Bp. 1911. I. 267.

<sup>46</sup> BOR-BÁL, 1899, 536.

<sup>47</sup> N-t: 1904, 9. sz. 4.

<sup>48</sup> SCHEIBER Sándor, 1970, 109.

<sup>49</sup> KÁLMÁNY Lajos, 1891, 180.

<sup>50</sup> BENEDEK Elek, 1926, 237.

<sup>51</sup> MIHALIK József, 1900, 202. „Utalunk a plakettek figurális jeleneteit értelmező népmesére, mely magyar népünk között mai nap is él még s több változatban forog közzájön országszerte. A mese, mely a Noé mesék ciklusához tartozik, egyik változatában a következő: . . .”



végül kénytelen volt, rendkívül bölcsen, az Ararát hegy oldalába szűrni.<sup>52</sup> Meglepő módon a legutóbbi időben feljegyzett szőlőmonda-változatok közül<sup>53</sup> (szám szerint kilencről van szó) csupán egy tartalmazza a szőlőtő vérről való locsolásának motívumát: a többiben ezt más motívum helyettesíti, az állatok valamilyen, egyébként elég változatos módon kerülnek kapcsolatba szőlőtőkével. (Lásd a III. táblázatot.)

Ha végigtekintünk a szőlőmonda magyarországi változatainak során, kézenfekvőnek látszik az a felismerés, hogy mindkét redakció, a keleti és a zsidó is, bekerült kultúránkba. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért táblázatokat készítettünk, amelyekbe az irodalmi feldolgozások mellé a fordításokat is felvettük. Véletlenül adódott, de munkánkat megkönnyíti, hogy mindkét táblázaton tizenegy variáns áll. Az I. és II. táblázat egymáshoz való viszonya, a népköltészet szempontjából nézve, vulgárisan a kereset — kínálat fogalompárral határozható meg. Az első táblázat jelzi a felülről, a magas irodalomból jövő hatásokat (ezek időben is megelőzik a népköltészeti lejegyzéseket), mondjuk így, a „kínálatot”, és a másik, a népköltészeti alkotások csoportja felel rá: ebből erre volt szükség, ezt átvettük. Itt támadnak azonban kétségek afelől, hogy vajon a két variáncsoport megfelel-e egymásnak. Szembeszökő eltéréseket látunk, ha összevetjük őket. A népi szövegek sokkal változatosabbak, mint az irodalmiak: pl. a mondában szereplő állatok aránya 14 : 11; az irodalmi változatokban a négy leggyakoribb állat a bárány, oroszlán, majom és a disznó, egyéb állat *hét* alkalommal szerepel; a népköltészetben is domináns ennek a négy állatnak a megjelenése, de ugyanakkor 16 esetben említenek a szövegek egyéb állatot is; a népi változatokban nagyobb a keleti redakcióra emlékeztető madár szerepe stb. Ezeknek az észrevételeknek a megtételekor azonban nem szabad szem elől téveszteniünk, hogy az irodalmi változatok, feldolgozások (pl. MIKSAÁTH, vagy más esetben is) követhettek népköltészeti példát. Itt utalunk a dolgozatunk elején az irodalom és folklór kölcsönhatásáról mondottakra. Mindenestre ezek az összevetések két dolgot elárulhatnak:

1. A népköltészetet megfelelő hatások érték az irodalom felől, amelyek befogadására alkalmas volt (Noé története a bibliából ismert, hitelt érdemel

<sup>52</sup> EA 5910. Turi Sándor igazgatótanító gyűjtése. Beszterec, Szabolcs m. 1947 és 54 között. Elmondta Ballai József (76).

<sup>53</sup> Ezek a változatok a feljegyzés időrendjét követve a következők: Mikekarácsonyfa (Zala m.) 1966. Márfy Pál (66) Gy.: Nagy Ilona. (Vö.: Nagy Ilona 1970, 15, 238—239 és Scheiber Sándor 1970. 109—110.) Letkés/a (Hont m.) 1968. Ormándy Pálné, Szölgyén Borbála (53) Gy.: Nagy Ilona; Letkés/b (Hont m.) 1968. Bicskei Bálintné Bali Ilona (46) Gy.: Nagy Ilona; Andrásfalva—Hidas (Bukovina, lejegyzés helye Tolna m. 1969. Györfy Ferenc (54) Gy.: Égető Melinda; Cserhátsurány (Nógrád m.) 1966. Kalocsai László (79), Gy.: Nagy Ilona; Andrásfalva — Mucsfa (Bukovina, a lejegyzés helye Tolna m.) 1970. János Tódor (71) Gy.: Nagy Ilona; Bogárfalva (Bolgari (RNK), Udvarhely m.) 1970. Magyar Ferenc (70) Gy.: Nagy Ilona.

a keresztény műveltségen belül. Vö.: Gen. IX. 20—27.); él is a lehetőséggel. (L. Gesta Romanorum hatása.) Ugyanakkor a népköltészetet érte más hatás is: ennek tudható be azoknak a motívumoknak a megléte a népi változatokban, amelyek az irodalmiakból hiányoznak. (Pregnáns példa erre azoknak a motívumoknak a sokasága, amelyek az állatokat nem a vérrel való locsolás ürügyén kapcsolják a szőlőmondához. Vö.: III. táblázat.) Mivel hasonló motívumokat a keleti redakció változataiban láttunk, s a magyar változatokhoz éppen egy újgörög monda állt a legközelebb, megkockáztatjuk azt a feltevést, hogy a szőlőmondáinknak ez a csoportja esetleg közvetlenül déli szomszédainktól, szájhagyomány útján került kultúránkba. Ennek hitelt érdemlő dokumentálása a jövő feladata. Alapos vizsgálatra szorulnak éppen a szőlőmondával rokon, ún. dualisztikus teremtettsémondáink is: kapcsolatuk a balkáni dualisztikus tanokat hirdető középkori vallási mozgalmakkal még nem tisztázott.

2. Népköltészetről lévén szó, számolnunk kell a variálódás tényével. A műköltészetben sem marad egy vándortéma változatlan, a népköltészetben még kevésbé. A magyar folklórból feljegyzett változatok szám szerint meghaladják az eddig bármely nép recens folklórkincséből összesen feljegyzett szőlőmonda-változatokat: hasonló, más népre vonatkozó munkák ismeretében esetleg az itt felvázolt kép is átalakulna. Mindenesetre a két redakció keveredése nagyobbfokú, mint a műköltészetben: ez szinte törvényszerű. Hozzájárul még az ún. rokontípusok vonzása is: létrejön a kontaminálódás:<sup>54</sup> „A népek nem voltak megelégedve az évekkal, hogy csak annyicskát éljenek. És az állatok meg olyan sokáig éljenek. Az Isten mindenik állatnak elvett az esztendejéből és odatette az embernek. Mikor az ember elérte annak az állatnak a korát, akkor olyan volt az esze is, mint annak az állatnak. Meg mindenféle. Mint az állatok, a kutya, meg a farkas, a róka s a macska. De a legtöbb kutya volt, meg róka, az biztos. *Mikor részegek, olyanok, mint a disznók, a kutyák s a farkasok. Olyan vadak.*”<sup>55</sup>

A népi változatokról szólva felmerülhet az elterjedés kérdése is. Az ismeretett változatok — természetesen óriási fehér foltokkal — azt jelzik, hogy a magyar nyelvterületen bárhol számolhatunk a szőlőmonda meglétével, ismeretével. Természetesen más közvetítéssel, más redakció ismert a történetileg különböző kulturális vonzáskörbe tartozó területeken. Szövegeink alapos vizsgálatakor azonban két meglepő dolgot tapasztaltunk. Az egyik az volt, hogy az ország két, egymástól igen távol eső vidékén, más etnikai csoportnál, csaknem szó szerinti egyezéssel ugyanazt a változatot hallottuk. A cserhátsurányi és a mikeskei csónyosfalusi szövegekről van szó. Az utóbbi

<sup>54</sup> Vö.: ORTUTAY Gyula, 1959, 195—238.

<sup>55</sup> Vö.: 53. jegyzet, Andrásfalva—Mucsfa.

elmondója, Márffy Pál azt állította, hogy a szőlő mondáját könyvből olvasta, olyan legendák társaságában, amelyekről köztudott, hogy ponyván terjedtek. (Árvalányhaj keletkezése az Egyiptomba menekülő Szűz Mária hajából stb.) Ha adatközlőnk emlékezete nem is biztos, hogy kifogástalan, a szőlőmonda ponyvai terjedésével minden bizonnyal számolhatunk. Ezt a feltevést támasztja alá a Hidason feljegyzett bukovinai székely változat is: „Az özönviz megjöve, Noé a bárkába bemene. Negyven nap esett, szakatt az eső, a világon elpusztult mindenféle. Bármilyen emberi lény, állattal egybe. No, az esőnek vége lévén, a Noé az Ararát hegyén megáll. Noé a bárkából kiszáll, Hát mit lát, mind víz az egész minden, de már leszállt a víz. Próbálta Noé, lemegy a völgybe, körülnéz, hátha valahol települni való helyet talál magának, családjának. Lemegy, minden csak iszapval kevert, vissza akart menni a bárkához. Letört, felvett egy galyat a kezibe, hogy avval majd segít magát felhúzni a hegyre. Hát amint mászik föl a hegyre, találkozik egy kutyával, kit a csömör és az özönvíz megöle. Próbálja, élesztgeti, ébresztgeti, a bottyával keltegeti, de fölbredni nem bírt, közbe Noé a kutyát otthagya. Megy tovább föl a hegybe, találkozik egy macskával szintén, kit a csömör meg az özönvíz megöle. Szintén a bottyát a vérbe belékeverte. Tovább megy, találkozik egy oroszlánna. Szintén hasonlóképpen járt, mint a többi tetemvel. De a botját a vérbe annak is belékeverte. Tovább megy, találkozik egy disznóval. Az már a hegyre egész közel vót, a bárkájához. Akit szintén a csömör és az özönvíz megöle. De a disznónak is a vérbe a bottyát belékeverte. Most má fent van, nincs szüksége a bottyára, fogta magát, leszúrta a földbe. Hát mi történt vele? Emegy ide-oda, a bárkába ténferege. A bot kihajta, termett rajta bogyó. Noé, hogy meglátta a bogyókat, nézi. Megfogja, megkóstolja, édes neki. Egy edénybe kitekerte a levit. Elhagyta, megfélekedezte róla, egy hét múlva megkóstolá, ivott belőle. Hát mi lett vele? Hát egy keverék. Noé meg részeg lett. Hát a bort ezért mondják csupa keveréknek. Kutya, macska, oroszlán és disznóvér keverék. Mer elsőbb, mikor iszik az első pohárral, olyan, mint a kutya, nézi, harapni tudna. Aztán, mint a macska, mikor az egeret lesi. Ugrani szeretne. Mikor a harmadikkal? Őj, de erős lesz, mint az oroszlán. Mindenkit szét tudna tépni. Olyan erős nincs mind amilyen! De amikor a negyedik pohárral megissza! akkor mind a disznó! Nem nézi sár, nem sár, beléhömpölyög akkor. Ezér van a bor négyféle keverékből: kutya, macska, oroszlán, disznó. Ne így belőle, mer nem jársz így tölle.”<sup>56</sup>

Első olvasásra megkapó, archaikus, ritmikus prózának tűnhetik a mondának ez az előadása. De elmondója sok más epikus alkotást is elmesélt,

<sup>56</sup> Vö.: 53. jegyzet.

TÁBLÁZATOK

I. NEM NÉPI VÁLTOZATOK

Szerző	év	Állatok										Össz.	emberi karak- terek	részegs. fokoz.
		bárány	oroszlán	majom	disznó	kecske	kakas	medve	fene- vad?	tigris	galamb	páva		
Pelbárt	1499	×	×		×		×	×					5	×
Tinódi	1548		×	×	×	×							4	×
Haller	1695	×	×	×	×								4	×
Kis	1805	×	×		×								3	×
Vasárnapi Újság	1858	×	×		×								3	×
Bulcsú	1850—60	×	×		×								3	×
Vasárnapi Újság	1864	×	×		×								3	×
MZsIL	1886	×	×	×	×					×			5	×
Mikszáth	1887	×	×	×	×								4	×
Bor-bál	1899	×	×								×		3	×
N - T	1904			×	×				×			×	4	×
Jászku	1.	N - T												

Hely	év	Álla					
		bárány	oroszlán	majom	disznó	tigris	medve
Szőreg	1891		×	×	×	×	×
Mihalik	1900	×	×	×	×		
		v. őz	v. medve				
Beszterec	1947—1954		×		×		
Mikekarácsonyfa	1966		×		×		
Letkés/a	1968	×			×		
Letkés/b	1968	×	×	×	×	×	×
Andrásfalva—Hidas	1969		×		×		
Cserhátsurány	1969		×		×		
Bósárkány	1970	×			×		
Andrásfalva—Mucsfa	1970				×		
Bogárfalva	1970	×			×		

\* Ez a változat a kétféle hatású szőlőről szól.

amelyekben nyoma sem volt a rímelő mondatoknak. Újra csak azt kell feltételeznünk, hogy népszerű olvasmánnyal, valószínűleg verses ponyvakiadással kell számolnunk. Erre mutat a záró intelem is: „Ne így belőle, mer nem jársz így tőlle.” A szőlőmondát a középkor óta végigkíséri ez az intő figyelmeztetés, tulajdonképpen ennek a kedvéért került a prédikációkba s olykor manapság is ennek az intelemnek a kedvéért mondják el. Pontosan megfelel ez az „ideo modice bibatis”, „ideo modice utimini” óvásoknak, amelyek a prédikációgyűjtemények szőlőmondáit ékesítik.<sup>57</sup>

A szőlőmonda folklórbeli párhuzamairól szólva megjegyezhetjük hogy a Noé-mondák igen nagy ciklusába való tartozáson kívül<sup>58</sup> odasorolódnak gondolatilag azokhoz a mondákhoz is, amelyek a földön elharapódzott káros élvezeteket, mindenekelőtt az alkoholfogyasztást, dohányzást, kártyázást,

<sup>57</sup> GASELEE, S.: *An Anthology of Medieval Latin*. London, 1952, 101—113.

<sup>58</sup> NAGY Ilona, 1969.

# VÁLTOZATOK

tok									emberi karakterek	részegség fokozatai
galamb	madár	füle- müle	bika	farkas	kutya	macska	kakas	össz.		
×								6	×	
								4		×
		×						3		×
	×							3		×
			×					3		×
				×				7		×
					×	×		4		×
	×							3		×
								2	szőlőfajták* +	
				×	×			3	×	
					×		×	4	×	

s az előbbi hatására kirobbanó verekedést, gyilkosságot stb. az ördög művének tartanak, az ördögtől eredeztetnek. Ez az elképzelés az alkohol vonatkozásában az iszlám hatását mutatja. A szőlőmonda zsidó eredeztetésének kérdésében negatív álláspontot kifejtő kutatók ezt is döntő érvként hozták fel véleményük alátámasztására.<sup>59</sup>

Végezetül egy párhuzam nélkül álló eredetmagyarázó mondára hívjuk fel a figyelmet, amely Noéval kapcsolatban a borkészítés feltalálásáról szól. Ez az egyetlen magyar eredetmagyarázó monda, amely a szőlő ültetésének mondáján kívül a borral, a bor eredetével foglalkozik: „A Nojé, mikor kiszállt a bárkából, ültetett szőlőt. És hát ugye, fogyasztották, nem tudták mind elfogyasztani, lehordták a pincébe, kosarakba, ládába, faedényekbe és ottan rothadt a szőlő. Egyik faedényben annyira megerjedt, hogy léjé vált. És nem merték megköstolni, mert azt hitték, hogy az méreg, szaga volt,

<sup>59</sup> Pl.: HELLER Bernát. Idézi: SCHEIBER Sándor, 1935, 40.

### III. NÉPI VÁLTOZATOK

Hely	év	Noé a szőlőt az állatok						
		vérével locsolja	vérével beoltja	vérébe mártja	kopo- nyájába ülteti	trágyá- jával meg hinti	szájába	fülébe
							dugja	
Szőreg	1891	×						
Mihalik	1900	×						
Beszterec	1947—1954						×	×
Mikekarácsonyfa	1966				×			
Letskés/a	1768	×						
Letskés/b	1968		×					
Andrásfalva—Hidas	1969			×				
Cserhátsurány	1969				×			
Bősárkány	1970					×		

satöbbi. A cselédlány rosszul viselkedett és azt mondta neki Nojé, hogy becsukja őt a pincébe. Be is csukta, enni kapott, de inni nem. Azt mondták, hogy igyon abból. A lány sírt, sokáig nem ivott belőle, mert az mérge. De a kénytelenség annyira rávitte, hogy ivott belőle. És jó volt, utána még többet ivott. Egyszer elkezdett kiabálni, dalolni. Erre Noé felhozatta, meg van bolondulva? Megkérdezték, mennyit ivott. Elmondta, hogy egy hétig semmit. Utána ivott, mindig többet. És mennél többet ivott, annál jobb kedve lett neki. Erre Noé is ivott és neki is jó kedve lett. Ettől fogva ismerik, hogy a szőlőből bort lehet csinálni.”<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Letkés (Hont m.) 1968. Elmondta Kolos Nándor (49) Gy.: Nagy Ilona.

*Ilona Nagy*

## THE LEGEND OF GRAPE-PLANTATION

Noah plants grapes and sprays them with the blood of four different kinds of animal: it is these animals the characters of which manifest themselves with drunken people. Briefly, this is the plot of the aethiological legend-type that gives the reason for the various effects of wine. This legend has been preferred by research to many other legend-types for a long time. The great number of Hungarian folklore versions recorded most recently, and their character different from the literary versions render it possible to modify the results gained so far. On the other hand, these results also contribute to the investigation of the interrelation between semi-folk literature and folklore. The study follows the development of the legend in Jewish literature, in the tradition of other eastern peoples and in European literature and folk poetry. Two well-distinguishable forms of the grape-planting legend can be recognized: one is characteristic of the Jewish sources, the other of other eastern versions. The legend was pread in Europe by the *Gesta Romanorum*. The version of the *Gesta*, the Jewish origin of which can be considered an accepted fact, had a very fruitful influence on European literatures and folk poetry.

Tracing the way of the legend in the Hungarian literature and in the Hungarian broadside of the last century, the following conclusion is given: the authors either refashioned the subject on the basis of earlier — also detectable — sources, or a contamination of the two forms took place as a result of cultural interrelations. The variants that reached the lower strata of the Hungarian society in the last century have been replaced by a uniformly interpreted version in the course of translations. In spite of this, the so far known eleven folklore versions — of which nine have been lately recorded — completely differ from the versions of literary origins: while the former show the characteristic features of the so-called Jewish version, the latter group corresponds with the so-called eastern formulation. The reason for this can be explained by the often-mentioned transitional character of the Hungarian culture between the East and West. The exact time and way when and how these eastern versions came in is the subject of subsequent research. For the while being, we can rely only on suppositions.



# IRODALOM

- BENEDEK Elek  
1926 *Magyar Mese és Mondavilág V.* Bp.
- BLAU Lajos  
1907 *A Gesta Romanorum zsidó vonatkozásai.* Magyar Zsidó Szemle 325—26.
- Bor-Bál  
1899 *A bor. Ó testamentomi legenda.* Urambátyám XIV. 45. szám. 536.
- DÄHNHARDT, O.  
1907 *Natursagen I.* Leipzig.
- BULCSÚ Károly  
1860 *Költeményei 1850—1860.* Kecskemén nyomatott Szilády Károlynál.
- ELEK Oszkár  
1912 *Arany János és Erdélyi János Bulcsú-bírálat.* ITK 59—64.
- GRAVES, R.—PATAI R.  
1965 *Héber mítoszok.* Bp.
- GYÖRGY Lajos  
1932 *Tárgytörténeti jegyzetek. Mikszáth anekdotáihoz.* III. ITK. 244—260.  
1934 *A magyar anekdóta története és egyetemes kapcsolatai.* Bp.
- HELLER Bernát  
1908 *A „Gesta Romanorum” zsidó vonatkozásai c. cikkhez.* Magyar Zsidó Szemle. 81.  
1929 *Arany János viszonya a legendához és az aggádhöz.* IMIT Évkönyv 62—123.  
é. n. *A héber mese.* Népszerű Zsidó Könyvtár. 14.
- KÁLMÁNY Lajos  
1891 *Szeged népe III.* Szeged.  
1893 *Világunk alakulásai nyelvhasználatunkban.* Szeged.
- KATONA Lajos  
1899 *A Gesta Romanorum történetei kódexeinkben.* EPhK XXIII. 306—318.
- 1900 *Gesta Romanorum.* Bp. Régi Magyar Kvtár 18.
- 1904 *Temesvári Pelbárt példái.* MTA Ért. a Ny. és Széptud.-i Oszt.-a köréből. XVIII. Bp.
- KECSKÉS Péter  
1966 *Szölmetszés a Mátraalján.* Ethn. 495—516.
- Kis János  
1805 *Gyermekek és ifjak Tárháza az az elmélet gyönyörködtető és nemes szívet formáló apró történetek, beszélgetések, utazások és versek. . . német írók munkáiból fordította —, Nemes Dömölki Prédikátor I—II. Pesten, N. Kiss István Könyv Árosnál.*
- KÚNOS Ignác  
1935 *Noé és az özönvíz állatai.* Zsidó Élet 5—6. 15—16.  
1936 *A vízözön szőlőfürtje.* Libanon I. 183—188.
- MIHALIK József  
1900 *A bor hatásának allegóriái régi ötvösműveken.* Arch. Ért. 196—206.
- MIKSZÁTH Kálmán  
1887 *Tavaszi rügyek.* Vasárnapi Újság.
- MZSIL = Magyar Zsidó Ifjúság Lapja. Szerk.: Halász Nándor
- NAGY Ilona  
1969 *A Noé mondák nemzetközi kapcsolatai és műfaji kérdései.* NK—NT II—III. 215—224.  
1970 *Biblikus tárgyú magyar eredetmondák.* In: Évkönyv. Kiadja a Magyar Izraeliták Országos Központja. Bp. 231—241.
- N — t:  
1904 *A borról.* Magyar Herkó Páter. 9. sz. 4.
- ORTUTAY Gyula  
1959 *Variáns, invariáns, affinitás.* A

- szájhagyományozó műveltség  
törvényszerűségei. MTA II. Oszt.  
Közl. 9. 195—238.
- PÁZMÁNY Péter  
é. n. *Válogatott munkái*. Sajtó alá rend.  
és bev.-sel ellátta BELLAAGH  
Aladár Bp.
- RMKT = Régi Magyar Költők Tára III.  
1881 XVI. századbeli magyar költők  
műve. II. Közzéteszi Szilády  
Áron. 1540—1555.
- SCHEIBER Sándor  
1935 *A szóló mondájának vándorútja*.  
Bp. In: A Blau Lajos Talmud-  
tudományi Társulat Évkönyve.  
37—54.
- 1949 *Mikszáth Kálmán és a keleti  
folklor*. Bp. 55—61.
- 1970 *Orientalische Beziehungen von drei  
ungarischen Märchen*. Ethnologia  
Europaea IV. 106—110.
- THOMPSON, St.  
1966 *Motif-Index of Folk-Literature* II.  
Ed. Bloomington—London.
- TUBACH, Fr. C.  
1969 *Index Exemplorum*. FFC. 204.  
Helsinki.



# MESÉK ÉS „IGAZ TÖRTÉNETEK” SZÉKEN (SZEMPONTOK EGY ERDÉLYI MAGYAR FALU NÉPI PRÓZAREPERTOÁRJÁNAK VIZSGÁLATÁHOZ)

„Az a meggyőződésünk, hogy a népköltészet legfőbb kérdéseit, mintegy *in statu nascendi*, akkor tanulmányozhatjuk a legjobban, ha a szájhagyományozás teremtő, megőrző és romboló folyamatait vesszük vizsgálgórá, az itt végzett kutatások minden részletvizsgálatnak segítséget adnak.”

ORTUTAY GYULA

„A folklór a múlt hangja, de egyben erős hangja a jelennek is.”

J. COCCHIARA

Immár három évtizede, hogy megkezdtem Szék község népi prózájának gyűjtését.<sup>1</sup> A gyűjtésnek különböző fázisai voltak, amelyek szoros összefüggésben álltak életkörülményeimmel: 1940-ben mint fiatal tanítónő kezdtem a gyűjtést, majd folytattam 1945-ig mint szomszéd községbeli, kisiklódi tanítónő. Ezen öt év alatt közel száz mesét jegyeztem le szó szerint. Ennek terméséből, jóval később, 1953-ban, majd 1958-ban két mesegyűjteményben tettem közzé szerény válogatást.<sup>2</sup> 1945-ben újból Székre kerültem az egységes gimnázium helyettes tanáraként, 1952-ig. Ez időszakra esik a kolozsvári Bolyai Egyetemre való beiratkozásom is a néprajz mellékszakra. Ennek köszönhetően a csak prózai gyűjtést kiegészítettem szinte teljes folklorisztikai gyűjtéssel: hiedelmektől kezdve a szokásanyag összegyűjtéséig és tudományos rendszerezéséig, sőt a ragadványnevek és helynevek gyűjtését szintén szem előtt tartottam, folytatva természetesen a prózai anyag gyűjtését is.<sup>3</sup>

Megemlítettem mindezeket, mert éppen ezt tekintem legfontosabb előzménynek a mai szemléletem kialakulásában, melyet ORTUTAY nyomán „szí-

<sup>1</sup> Noha jelen tanulmányom írásánál már több olyan monografikus, zárt közösségeket vizsgáló tanulmány szolgáltatott példát, amelyek közül megemlítem: KOVÁCS Ágnes, é. n.; BANÓ István, 1941; BÉRES András, 1967; DÉGH Linda, 1955–1960; KATONA Imre, 1972, tanulmányait, vizsgálatomban a sajátos szempontokat maga az anyag diktálta. Műfaji megoszlása, tolmácsolása, mai „állapota”, azok a folyamatok, amelyeket megfigyelhettem: a „megőrzést” éppen úgy, mint a „rombolást” s a „teremtést” (ORTUTAY). Tanulmányom azoknak a szükséges szempontoknak a számbavételé, amelyek egy összeállítandó széki prózai kötet nagyobb bevezető tanulmányához nyújtanak támpontot. Tanulmányomban a *repertoár* fogalmát nem egy mesemondó, hanem egy teljes paraszti közösség prózai tudásának megjelölésére használok.

<sup>2</sup> NAGY OLGA, 1953, 1958.

<sup>3</sup> Itt kell hálás köszönetet mondanom GUNDA Bélának, a kolozsvári Bolyai Egyetem akkori professzorának, aki 1945–50 között néprajzi tanulmányaimat elősegítette, és széki gyűjtőmunkámat ez években irányította.

noptikus szemléletnek” nevezek, és amely szerint „a részletkutatásoknak az egészre kell szolgálniuk”. Hiszen mindez a háttérrel jelentette számomra, s szintén ORTUTAY szavával élve: „a szájhagyományozás teremtő, megőrző és romboló folyamatai”<sup>4</sup> megértését tette lehetővé. Hiszen ha nem láttam volna meg a szokásokban tükröződő népi valóságot, talán nem érthettem volna meg azt sem, hogy a népi próza hogyan válhatik egy közösség szellemi kordokumentumává, a népi élet enciklopédiájává, ha nem vizsgáltam volna meg teljes hiedelemanyagát, nem gyűjtöttem volna fel babonáit, valamint „hiedelemtörténeteit”, ezek „passzív” vagy „aktív” állapotát, nem láthattam volna meg azt a szoros viszonyt sem, amely a népi próza és a nép tudatállapota között van. A szoros összefüggést sem érthettem volna meg például a között, hogy a széki meserepertoárból a legendák szinte teljesen kimaradtak, ehelyett tréfák születtek, ha nem tanulmányozom szinte szociográfusként a szerelem és közösségi élet, születés- és keresztelés-, halál- és temetés-, vagy az ünnepekhez fűződő szokásanyagot, akkor sohasem értem meg a rideg valóságnak azt a minden szépítés, álmódosítás nélkül való tükrözését, amely már nem fér össze a mesebeli csodával. Nem érteném meg a széki tündérmesében a csoda kikopását, megfakulását, sőt kiveszését, sem pedig a tréfák és „igaz történetek” előretörését, az utóbbiak kesernyés akasztófahumorát.

A gyűjtés első periódusa 1952-ben ért véget; ez, miként már említettem, a népi valóság teljes felmérését jelentette. Néhány éves szünet után 1958-ban már mint a kolozsvári Etnográfia és Folklór Osztály kutatója, tovább folytattam immár csak két éven keresztül, de teljes kapacitással a népmesei prózai anyag gyűjtését. Ettől kezdve az egész, hallomás utáni anyagot is újra hangszalagra vettem, hovatovább mindinkább meggyőződve arról, hogy a magnószalagra való rögzítés nemhogy ártana a hitelességnek, természetességnek, ellenkezőleg! Mesemondóink majdnem kivétel nélkül pillanatok alatt leküzdötték a gép miatti gátlásukat, sőt, mivel a gépet nem kellett „kímélni”, jóízűen és nem elsietve vagy elnagyolva mondták el meséiket. Így a párhuzamos vizsgálat során módomban volt megfigyelni az improvizálást éppen úgy, mint a már kialakult és változatlanul tolmácsolt szövegeket; a szerkezetben és a tolmácsolásban adódó variációs lehetőségeket.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> ORTUTAY Gyula, 1965, 3–4.

<sup>5</sup> Teljes széki gyűjtésem a kolozsvári Társadalomtudományok Akadémiája Etnográfiai és Folklór Osztályának Archívumában található. A falu rendkívül gazdag hiedelem- és szokásanyagára jellemző, hogy szokás- és hiedelemadat 136, továbbá az „apró” műfaj: gyermekversek, kiolvasók, szólás- és közmondások stb. 1593 van számon tartva. Elkészült a község teljes szokásleírása is: születés és keresztelés, lakodalom és házasság, halál és temetés (kéziratban), valamint megjelent *Széki fonó* címen a fonóbeli szokások ismertetése. (NAGY Olga, 1959.)

Erre az időszakra esik az egyéniségvizsgálattal való megismerkedésem is.<sup>6</sup> Ez azzal a tanulással járt, hogy néhány mesemondó teljes repertoárját felgyűjtöttem. A húsz mesemondó közül, akiktől gyűjtöttem, különösen kettő emelkedik ki a repertoár mennyisége és minősége tekintetében. Az 1958-ban 60 éves Filepné Győri Klára, akitől a gyűjtést még a 40-es években kezdtem meg, teljes repertoárja 438 mese; és Bikfalviné Sospál Róza 52 éves mesemondó, főleg tündérmesék kedvelője, kinek repertoárja 149 mese. Noha összesen húsz mesemondó repertoárjáról adok itt számot, a többiek lényegesen kevesebb mesével szerepelnek.<sup>7</sup> Ezen nemcsak az ő tehetségük mérhető le, hanem a gyűjtés esetlegessége is; e két nagy mesemondó teljes anyagának felgyűjtése minden energiámat igénybe vette. Még elmaradhattak más mesemondók is, és a már említettek bizonyára még tudnak olyan meséket, amelyeket nem gyűjtöttem össze.

A következőkben a „mesét” mint gyűjtőfogalmat használom, abban az értelemben, ahogyan — miként erre ORTUTAY Gyula is utal — a nép az utóbbi időben minden prózai műfajra alkalmazza.<sup>8</sup>

Most pedig lássuk, melyek azok az indokok, amelyek e repertoár vizsgálatára készítették, és amelyek kiváló lehetőséget nyújtanak a szájhagyományozás törvényszerűségeinek megfigyelésére.

Csakis bizonyos közösségen belül, zárt repertoárban<sup>9</sup> lehet megfigyelni azokat az áramlatokat, amelyek ma végbemennek: merre tart a tündérmese? Elhalóban van, vagy van még valamilyen „feltámadási” lehetősége? Melyik az uralkodó műfaj és miért? Ha elhal is a tündérmese, mi veszi át a stafétát?

De ugyancsak egy ilyen zárt repertoárvizsgálat derít fényt arra is, hogy a népi próza milyen szoros összefüggésben van egy bizonyos közösség tudatszintjével; hogy nem véletlenül majd minden mesemondónál jelentkezik az azonos világszemlélet, s ezen belül természetesen — az egyes egyéniségek alkati és tehetségének különbözősége miatti — árnyalatok is, amelyek az alapvető szöveget sajátos mintaként hímezik.

És nem utolsósorban csakis zárt repertoárban van módunk arra, hogy az egyes mesemondó egyéniségek tehetségének és szabadságának, általában alkotásának „technikáját”, magát a szájhagyományozást megfigyeljük, titkait kilessük, hiszen gyakran azonos írásbeli forrásra visszavezethető különböző változatok párhuzamos szövegeit egybevetve, ismerjük meg tulajdonképpen az egyes alkotók művészi lehetőségeit és egyben szabadságát is.

<sup>6</sup> Az egyéniségvizsgálat fontosabb kötetei: ORTUTAY Gyula, 1940; DÉGH Linda, 1943, 1955—1960; KOVÁCS Ágnes, é. n.; ERDÉSZ Sándor, 1968, DOMOKOS Sámuel, 1968; FARAGÓ József, 1969; NAGY Olga — VÖÖ Gabriella, 1974.

<sup>7</sup> L. „Függelék” „A” és „B” táblázat. Az *Mg.* a leltári szám előtt, a „Magnetofon-Alap”-ot, az *O* kezdetű jel a „Tudományos Segédalap” leltári számát jelzi.

<sup>8</sup> ORTUTAY Gyula, 1966, 59.

<sup>9</sup> ORTUTAY Gyula, 1973.

Vizsgálati módszeremet az anyag sajátossága határozta meg. Így például különös hangsúlyt fektettem vizsgálódásom során a tréfás mesék tanulmányozására, nemcsak azért, mert e repertoár uralkodó műfaja, hanem azért is, mert a tündérmesék, a csoda színeinek fakulásával, mind ezt a műfajt gazdagítják, továbbá a széki közösség tudatállapota szerint ez a kor műfaja. Talán még ennél is nagyobb hangsúlyt fektetek „az igaz történetek” vizsgálatára, szintén abból a megfontolásból, hogy a repertoár igen tekintélyes hányadát teszik ki. Ez a műfaj, véleményem szerint, még mindig nem képezi a gyűjtők és kutatók kellő érdeklődésének tárgyát. Noha Dobos Ilona 1964-ben már felvetette fontosságát,<sup>10</sup> még ma sem tisztázódott vita tárgyát képezi.<sup>11</sup> Ugyancsak a helyi repertoárvizsgálat késztet arra, hogy a folklórvariáció mikéntjét vegyem vizsgálat alá, valamint az egyes mesemondók alkotói eljárásának lemerését több párhuzamos szövegen át.

Mondanom sem kell, hogy e tanulmány során csak vázlatosan tudom megkísérelni a rendkívül sokfelé ágazó kérdéskomplexumot. Inkább vizsgálati szempontjaimat szeretném ismertetni, magát a vizsgálódást egy nagyobb tanulmány keretében ejtem meg.<sup>12</sup>

Ezek után pedig térjünk rá a repertoár bemutatására és azokra a tanulságokra, amelyekhez a fenti szempontok hozzásegítettek.

Figyeljük meg az alábbi kimutatást:<sup>13</sup>

Adatközlő	Állatmese	Tündérmese	Legenda	Novellisztikus mese	Tréfás mese	Összesen
I.	2	8	9	6	64	87
II.	3	44	6	18	30	101
III.	1	10	2	1	3	17
IV.	—	7	—	—	—	7
V.	1	3	—	1	1	6
VI.	—	2	1	—	4	7
VII.	—	3	—	—	—	3
VIII.	—	—	—	—	1	1
IX.	—	—	—	—	1	1
X.	—	—	—	—	1	1
	7	76	17	26	105	231

<sup>10</sup> S. DOBOS Ilona, 1964.

<sup>11</sup> ISTVÁNOVITS Márton, 1965; VOIGT Vilmos, 1965.

<sup>12</sup> Most készülök kötetem bevezetőjében, amely Szék prózai anyagából mutat be nagyobb válogatást.

<sup>13</sup> Vö. Függelék „A” táblázattal. A római számok az egyes adatközlők repertoárját jelzik.

E kimutatás azokat a repertoárdarabokat prezentálja, amelyek tipologizálhatók, így az egyetemes európai mesekincs vonulatához tartoznak. Ezek egy része „vándormotívumnak” is tekinthető, s részvételük a közösség anyagában, ha több áttételen át is, de gyakran olvasmányélményre vezethető vissza. Ma már nem hunyhatunk szemet az előtt az igen fontos tény előtt, hogy az európai népi közösségek és így a miénk is, már néhány százada rátértek az írásbeliség útjára. Ezért a mesében a folklorizációt feltétlenül szem előtt kell tartanunk. Gondoljunk arra, hogy az *Árgirus* ránk maradt magyar verses históriája már több mint 350 éves,<sup>14</sup> de számtalan mesének, noha nem mutatható ki vásári ponyva eredete, mivel ezek elvesztek, feltételezhetően nagyon hozzájárultak a népi szóbeliség apadó erejének feltöltéséhez. DÉGH Linda igen találóan mondja ezzel kapcsolatosan: „A mesélő paraszti falun nem maradt hatástalan az olvasmány. . . mai népmeseállományunk nagyrészt ilyen ponyvakiadványoknak köszönheti létezését.”<sup>15</sup>

Valójában az anyag tüzetesebb vizsgálata segít felismerni azokat a fontosabb mesekiadványokat, amelyek különösen a múlt századtól errefelé szép számban játszottak szerepet a magyar népi kultúrában. Gondolok például BENEDEK Elek *Magyar mese- és mondavilágára*, amelynek kötetei egészen a második világháborúig, a „népkönyvtárak” fontos állományát képezték. Vagy az ugyancsak BENEDEK Elek által tolmácsolt *Grimm-mesék* befolyására; de az *Ezeregyéjszaka meséi* sem hiányoztak a népi olvasó asztaláról; sőt miként ezt majd nagyobb tanulmányomban külön részletezem, BOCCACCIO kötete is előkerült, és Filepné Kali néni repertoárjában fontos forrássá vált. A sort még folytathatnám.

Azt jelenti-e ez, hogy legyünk szkeptikusak, ami az állomány művészi értékét illeti, vagy pedig induljunk ki abból a feltevésből, miként erre ugyancsak DÉGH Linda utal a már említett munkájában: „. . . az olvasmány. . . hagyományos művészetének nem ártott, nem pusztíthatta el a régi szokást.”<sup>16</sup>

Valójában ezen kérdés kapcsán nem téveszthetjük szem elől, hogy a meg nem szűnő áramlás „mély és magas” irodalom között<sup>17</sup> valójában ősrégi, sok ezer éves. Gondoljunk például APULEIUSnak *Ámor és Psziché* betétmeséjére, amely többszöri áttételben ugyan, de hathatott s talán megtermékenyíthette a 425A *Kigyóvőlegény* c. típushoz tartozó variánsokat.<sup>18</sup>

Ám a fenti repertoár tüzetesebb vizsgálata egész közeli írásbeli forrásra is támaszkodik. Kiváló mesemondóim közül nem is egy pontosan megnevezte

<sup>14</sup> KARDOS Tibor 1967, és ÚJVÁRY Zoltán, 1956.

<sup>15</sup> DÉGH Linda, 1947, 92.

<sup>16</sup> DÉGH Linda, 1947, 90.

<sup>17</sup> FÉJA Géza, 1970, 466.

<sup>18</sup> J. Ö. SWAHN, 1955.



a forrásmesét, amelyet „első kézből”, tehát még áttétel nélkül tolmácsolt. Ilyen példát hozhatok Filepné Győri Klára repertoárjából, aki BOCCACCIO-nak huszonegy novelláját „dolgozta át” nagyon is tudatos „repertoárgondból”, hogy legyen mit továbbmesélnie. E kérdést a már jelzett nagyobb tanulmány kapcsán részletesen is kifejtem, itt csak utalok néhány fontos tanulságára. Mesemondónk BOCCACCIO két novelláját már apjától „örökölte”: nem véletlen, hogy ezek a legsikerültebbek, teljesen népmeseizűek. A többi húsz BOCCACCIO-novella átdolgozását illetően, egybevetve az eredeti forrásokkal, különböző művészi szinten sikerült tolmácsolnia, aszerint, hogy az illető novella mennyire volt kedvenc darabja magának és közösségének. Az „aktív” vagy „passzív” repertoárjához tartozott-e, többször vagy kevesebb-szer mesélte-e.<sup>19</sup>

Bikfalviné Sós-pál Róza ugyancsak „repertoárgondból”,<sup>20</sup> kifolyólag újramesélte a Filepné Győri Klára 1958-ban megjelent *A három táltos varjú* című meséjét,<sup>21</sup> de mivel igen tehetséges és nagy gyakorlatú mesemondó, értékes tolmácsolásban. Ezzel bebizonyította, hogy még az írásbeli forrás sem tudja megakadályozni a tehetséges és nagy gyakorlatú mesemondót, hogy az újratolmácsolás során ne vigye be egyéni jellegzetességeit, nem annyira a szerkezetbe, mint inkább az elbeszélésbe.

Éppen ezért kínálkozott az alkalom, hogy több párhuzamos szövegelemzés alapján vizsgáljam meg az egyéni tehetség jegyeit. Megemlíthetem e téren a következő konkrét szövegvizsgálatot, amelyet a jelzett tanulmány során végzek el:

*Az egynapos király* (BN. 1614\*) két változata Bikfalviné és Filepné tolmácsolásában lehetséges ugyan, hogy több áttételen, de olvasott mese, és bizonyos szerkezeti stílusjegyek arra is engednek következtetni, hogy egy Somogy megyei mese, amelyet BENEDEK Elek közvetített, állhatott forrás gyanánt. Nos, ennek ellenére — miként ezt egy tanulmányom során kimutattam — a két mesemondó módot talált arra, hogy egyéni kommentárai, reflexiói, olykor ellentétes indítékai által, amelyeket az azonos cselekményhez fűznek, más és más eszmeiségű és hangulatú mesét alkossanak.<sup>22</sup>

*A mennyből jött ember* (BN. 1540+1539), Bikfalviné repertoárjában, újramesélése az 1940-ben gyűjtött, *Előbb a tánc, azután a lakoma* című széki mesének.<sup>23</sup> A két szöveg párhuzamos vizsgálata fényt vet a közvetlen íráselmény és szabad újramesélés kapcsolatára is.

<sup>19</sup> A már jelzett széki népi prózaválogatás bevezetőjében külön fejezetet szántam a kérdésnek, mivel a folklorizáció különböző szintjét jól tetten lehet érní.

<sup>20</sup> A gyűjtött mesemondók „repertoárgondjáról”, NAGY Olga, 1973 a. 65—67.

<sup>21</sup> Vö. NAGY Olga, 1958.

<sup>22</sup> NAGY Olga, 1968.

<sup>23</sup> NAGY Olga, 1953. 153.

Ha a fenti anyagban főleg a folklorizáció kérdését domborítottam ki mint a folklorisztika legmaibb problémáját,<sup>24</sup> nem jelenti ez azt, mintha híve lennék a „Gesunkenes Kulturgut” eszméjének, amely figyelmen kívül hagyja e repertoáryanagban feltételezhető valamiképpen folklorizáció esetében is jelenlevő ősi indítékokat, amelyek tovább élnek a mélyben, s *mint fontos alaprétég, benne vannak minden anyagban*. Inkább MARÓT Károlynak adok igazat e kérdésben is, aki szerint a mesei motívumok „... minden műfajtól felhasználható, általánosan emberi járatokat, rajzolnak utána’...”, majd utalva ARANYra is, megjegyzi: „... az emberi elme — még a legnagyobbaké is — feltűnően szegény”, végül őt idézi: „az élet viszonyai bármily tarkán jelentkezzenek előttünk, néhány számtanilag ugyan meg nem határozható, de *korlátolt mennyiségű alapvonásra vihetők* vissza. E vonások tisztán *emberi természetünk eredményei*, annál fogva örök ismétlésben újulnak fel, ivadékról ivadéokra. . .”<sup>25</sup>

Így például a 311. Kékszakáll-típus, noha világirodalmi téma, de alapja az az ősi borzongás, mely archaikus közösségekben még számtalan eleven hiedelemanyagban így vagy úgy előkerül.<sup>26</sup> Repertoárunkban is több variánsot hozott létre, hiszen alapja az ördög, aki elviszi a lányt. E téma a század elejéről mint eleven hiedelem került elő, s igen tanulságosan árulkozik a néphiedelem és az ebből sarjadó mese viszonyára.<sup>27</sup>

A fenti kimutatás tíz felnőtt mesemondónak veszi számba külön a tipologizált anyagát. Az 1958-as évben egy felmérés során iskolásgyermekektől összesen 50 mesét jegyeztem le.<sup>28</sup> A felmérés részben azt a célt szolgálta, hogy általa eljussak a falu igazi mesemondóihoz. A gyermekeket megkérdezve: ki tud mesét, kitől hallott mesét és milyen rendszeresen, valójában eljutottunk a falu felnőtt mesemondóihoz. Így találtam rá például olyan kiváló mesemondókra, mint Bikfalviné Sóspál Róza, akinek fia, János, 8 mesét tudott; így leltem rá Hosszú Győry János 75 évesre,<sup>29</sup> akinek mind a hét meséjét közöltem egyik, már idézett kötetemben.<sup>30</sup> Róla derült ki, hogy hallgatóságot szerezzen magának, mivel kizárólag tündérmesét szeretett mesélni, nyaranta összegyűjtötte a gondozás nélküli gyermekeket, s míg a szülők a mezőn voltak, rendszeresen mesélt nekik. Megható és izgal-

<sup>24</sup> E kérdés részletes kifejtését lásd PÉTER László, 1968.

<sup>25</sup> MARÓT Károly, 1947, 171.

<sup>26</sup> E típus egy méréai változatában, amelyet *Az ördög mint kérő* címen (Mg. 1982 IIc) 1972-ben gyűjtöttem, mint néhány évvel ezelőtt valóban megtörtént „esetet” mondták el.

<sup>27</sup> Utóbbiról lásd: NAGY Olga, 1973b.

<sup>28</sup> Lásd Függelék C táblázat.

<sup>29</sup> Ezt a módszert több faluban is sikerrel alkalmaztam: a mezősegi Búzában, a román nemzetiségű Libánfalván hasonlóképpen így jutottam a felnőtt mesemondók nyomára.

<sup>30</sup> NAGY Olga, 1958.

mas példa arra, hogy a mesemondó tehetség, ha már ellene dolgozik az idő, s ha felnőttek már nem akarják hallgatni, maga teremti meg a maga közönységét. Igaz, hogy a gyermekeknek való mesélés bizonyára kihatott mesemondói stílusára: a gyermekeket csak a cselemény érdekli, és így meséi nagyjából vázlatosak, nem olyanok, mint amilyeneket gyakorlott mesemondóktól gyűjteni szoktunk, ha felnőtteknek mesélnek.

A gyermekek között való gyűjtés második fontos tanulsága az volt, hogy egyetlen igaz történetet sem gyűjthettünk tőlük (a községnek különben reprezentáns műfaját), hiszen ez nem érdekelte őket, ha hallhatták is, nem ragadt meg bennük. Ugyancsak nem tudtak egyetlen legendát sem, annál több tündérmesét (50-ből 17-et) és tréfás mesét; ezek azonban nagyjából a tipologizáltak közül valók, többségben közismert tréfák, mint a „János nevűt ne fogadj” (B. N. 1000) vagy a „Kis és Nagy Kolozs” (B.N. 1535) több változata is. E jelenség arról is árulkodik, hogy ezek a falu általában kedvenc darabjai, amelyek leginkább keringenek. A tündérmesék viszont — majd mindenik más és más típushoz tartozott — feltétlenül könyvhatásra utalnak. Miként kinyomoztam, szüleik olvasták fel nekik, vagy pedig maguk olvasták el a mesét, meséskönyvekből.

E repertoár-vizsgálatnak még egy fontos tanulsága van: a tündérmese degradálódása a gyermekek száján; teljes vázlatosság, az indoklás, kommentár, reflexiók, amelyek a mese rangját képezik, és jelen vannak minden igazi mesemondó meséjében, teljes hiánya. Éppen ezért, a már jelzett, átfogóbb tanulmány keretében, megvizsgálom a degradálódás, bomlási folyamat módját is, mégpedig két fontos példán. Az egyik a *Zsíros bundás* című mese két változata szövegeinek párhuzamos vizsgálata, egybevetése által. Az egyik forrás Bikfalvinétől származik, és magnetofonszalagon gyűjtöttem fel; a másik fiától, Jánostól, *A koponya* (02107 sz.) címen.<sup>31</sup> A magnetofonszalagon, miként ezt már említettem, a mesemondók bőven, jóízűen mesélnek, mégis a két változat szembetűnő különbözősége feltétlenül abból is származik, amiről már előbb szóltam: a gyermek mesemondót csak a *cselekmény* érdekli, továbbá emlékezőtehetsége és előadókészsége is fejletlenebb. Még egy másik érdekes megfigyelés, amit ugyancsak a felmérés keretében, más szövegek kapcsán is tapasztaltam: a gyermeki kedély különösen a hátborzongatót jegyzi meg. *Halálvőlegény* (BN. 325) c. típushoz tartozó variáns úgy mesélte el, mint egy hiedelemtörténetet, amit még az is alig enyhített, hogy a happy end azért nem hiányzott. A *Kékszakáll* (BN. 311) című típushoz tartozó variánsok kapcsán, ugyancsak anyától és

<sup>31</sup> Anya és fia néhány meséjének összehasonlító vizsgálata fényt vet a degradálás módjára, amely a mesét éri, ha gyermekek szájára kerül. Bizonyítja, hogy a gyermekeknek családban való mesélés már csupán elhaló szóbeliségnek tekinthető.

fiától ugyanezt mérhettem le. Már a kiválasztás sem érdektelen: a tündérmesék közül ezeket jegyezte meg a fiú, holott anyja közel száz tündérmesét mondott el rendszeresen otthon. Megint másik mesemondó gyerek, Ferenczi Mihály, *A nagycsicsű malac* című valamikor meséből mesetöredéket jegyzett meg, s ezt is szintén úgy mesélte el, mint borzalmas hiedelemtörténetet.

Számba vettük a széki repertoár tipologizált anyagát.

Most vegyük számba a repertoár nem tipologizálható részét. Ez műfajilag a következőképpen oszlik meg: Tréfák, melyek noha általános témák, mégsem tipologizálhatók. Véleményünk szerint részint azért, mert mind a nemzetközi, mind a nemzeti katalógusok, így a BERZE-féle is, nem voltak képesek követni a még eleven műfaj ágazódását, bogyódását, s így csak témakör szerint lehetne megjelölni.<sup>32</sup> Ezután következnek az ún. „igaz történetek”, amelyeknek biztos jegyei vannak azzal kapcsolatosan, hogy helybeli eredetűek. Így „lokalizálódott” vándor tréfás meséknek neveztem s mint külön kategóriát kezeltem azokat, amelyek, noha ráismerhetően a vándor tréfás mesék vonulatába tartoznak, de annyi helyi szint vettek magukra, hogy a kettő között foglalnak helyet. Megkülönböztetésük és külön való jellemzésük egy nagyobb tanulmány keretében azzal a haszonnal kecsegtet, hogy észrevegyük a vándor tréfás mesék és a helybeli eredetűek közötti átmeneti formákat, egymásba hajlásokat.

A mondottakat külön, a „B” megjelölésű táblázatban ismertetem, mégpedig a felnőtt húsz adatközlő repertoárjának fenti műfajok szerinti számbeli megoszlása alapján.<sup>33</sup> Hogy a továbbiakban a teljes repertoárt is számba vegyük, akármilyen elenyésző és — hangsúlyozom — degradált szöveg, tekintsük meg a gyermekek repertoárját,<sup>34</sup> amelyben a nem tipologizálható tréfák száma mindössze 8.

A falu *teljes* (felnőtt és gyermek) tipologizált és nem tipologizált anyaga, műfajok szerinti megoszlásban:

Repertoár	Állat-mese	Tündérmese	Legenda	Novellamese	Tip. tréfák	Nem tip. tréfák	Helyi tört.	Összesen
Felnőtt	7	76	17	26	106	241	245	717
Gyermekek	2	17	—	—	23	8	—	50
Összesen	9	93	17	26	128	253	241	767

<sup>32</sup> E felismerés kapcsán készült el a magyar tréfás mesék (AaTh. 1200—1349) típusok részletes mutatója. L. Kovács Ágnes — MARÓTI Lajosné, 1966. Hasonlóképpen a teljes román tréfásmesék típuskatalógusával kapcsolatosan lásd STROIESCU, 1969.

<sup>33</sup> L. Függelék „B” táblázat.

<sup>34</sup> L. Függelék „C” táblázat.

Itt mutatunk rá arra, hogy a tipologizált tréfák (129) a nem tipologizált (253) tréfáknak csak mintegy felét teszik ki. Szem előtt kell tartanunk természetesen azt is, hogy az utóbbi csoportban sok olyan tréfa és adomakering, amely könyveredetű, de ha már folklorizálódtak, akkor mindenképpen részei a népköltészetnek és így besorolásra, tipologizálásra érdemesek. Másrészt pedig a könyvekbe és kalendáriumokba gyakran folklórihletésű adomák kerültek bele. Az irodalomból a folklórba és a folklórból az irodalomba szüntelen való áramlás mutatható ki, miként erre már utaltam. De nehéz is olykor válaszfalat húzni az „eredet” dolgában. Erre igen jó példa éppen Székről Filep Istvánné Győri Klára, aki BOCCACCIÓT olvasva, két szép mesével gazdagította a magyar népmesekincset: *A részeg ember felesége* (Aath 1377) és *A türelmes feleség* (Aath 887) címűekkel. Mindkettő szerepel a nemzetközi repertoárban, de a magyarban nincs meg. Viszont a téma BOCCACCIÓNÁL is folklórihletésű volt. (Itt említem meg, hogy a román népmesekatalógus kollektívája a román tréfás mesék hatalmas gazdagsága és be nem soroltsága miatt sajátos tipológiai rendszert dolgozott ki.)<sup>35</sup>

Ha a táblázatot, amely a község teljes repertoárját mutatja, gondosan megvizsgáljuk, most már elvonatkoztatva attól, hogy ezek tipologizálhatók-e vagy sem, a következő viszonyítást, arányítást is megfigyelhetjük:

*Tréfák és nem tréfák aránya*<sup>36</sup>

Nem tréfák	Tréfák	Összesen
145	622	767

A népi tréfa tehát az egész repertoárnak (767) igen jelentős hányadát (622) jelenti. Mielőtt ezen improvizációs számarány különböző indokait, összetevőit megvizsgálónk, utaljunk még előljáróban arra is, hogy ez a szám tulajdonképpen még *nagyobb* is lehetne. A szokás hatalma és talán a népmesekutatásban GRIMMÉK óta való beidegzettséggel főleg a „tulajdonképeni mesét”, a tündérmesét tartottuk legnagyobb becsben, ezek után nyomoztunk, kérdeztünk. GRIMMÉKET is elsősorban a tündérmese, mint a mitológiai világ letéteményese, érdekelte, így a tréfás meséket teljesen elhanyagolták. De azóta is, szinte napjainkig, a tréfás mese iránt bizonyos vi-

<sup>35</sup> STROIESCU, 1969.

<sup>36</sup> Ebben a kimutatásban az „igaz történetek” is bennefoglaltatnak, noha meg kell jegyezni, hogy akadnak közöttük nem tréfás jellegű, komor, sőt drámai kicsengésű népi elbeszélések, amelyekről részletesen később írok.

szolygás van, hiszen azok a *hétköznapiok* költészetét, az ember világának mindennapjait képviselik. Circulus vitiosus: mert nem gyűjtötték elődeink, ezért a témák nem kerültek a maguk teljességében besorolásra, nem tipologizáltattak, s emiatt nem tartottuk „hagyományosnak” és gyakran fel sem jegyeztük ezeket. Miként erre ORTUTAY is utal, a tréfa „vaskosabb”, „reálisabb”, melyben „kíméletlen humor, kemény, szinte kegyetlen humor” érvényesül —, hogy nem a csoda, hanem a groteszk az uralkodó.<sup>37</sup> Tegyük még hozzá, ha ez a stílus nemrégén az uralkodó stíluseszmény miatt, még nem nyert volna polgárjogot, ma már azonban, ahogyan FÉJA Géza is rámutat, világszerte „nyíltabban” szólnak a test dolgairól.<sup>38</sup> Ez a megállapítás egy erdélyi magyar tréfás mesék gyűjteménye kapcsán hangzott el, amelynek válogatója kénytelen volt mentetgetőzni a kötet „obszcén”-nek vélhető darabjai miatt.<sup>39</sup>

De igen fontos műfaj a tréfás mese azért is, mert ahogyan mindinkább kikopik a csoda és széthull a tündérmese, úgy nem a semmibe hullik, hanem gyakran a tréfás mesék amúgy is gazdag tárházát szaporítja. Más szóval a tréfás mese gyakran a tündérmese „desacralacizálója” nyomán születik meg. Egy széki mese: *A szegényember meg a faisten* Bikfalviné repertoárjában (BN. 1380+1537) tulajdonképpen a hiszékenységet aknázza ki: egy kicsapongó, de hiszékeny asszonyt férje azzal büntet meg, hogy a fából istenként szól hozzá, s a hiszékeny asszony mindenben aszerint cselekszik, míg leleplezik. Mi más ez, mint egy valamikor „szent” hiedelem kigúnyolása? BERZE NAGY a *Vitéz szabó* (BN. 1640) című típus összehasonlító jegyzeteiben<sup>40</sup> utal arra, hogy ez a típus tulajdonképpen paródia; a nyeszlett szabólegény hősiessége már csak álhősiesség, a valamikor valóságos próbákat a buta sárkány kicselezésével végzi el. Ez a „profán” attitűd több ezer éves. (Lásd Odüsszeusz cselvetéssel való győzelmét az egyszemű Küklopsz felett, ami már az antikvitásban is a megrendült hitet jelentette, a szkepszist, de ugyanakkor az *emberben* való szinte mitikus hitet.) Korunk uralkodó életérzését nem a hit, hanem a szkepszis határozza meg. Ez különben jól kiderül abból a tréfagyűjteményből, amely 1960-ban látott napvilágot.<sup>41</sup>

A mai mesélő alkalmak is már főleg a tréfáknak kedveznek, ennek bő irodalma van, így csak utalok rá. Mindezek mellett szólnak, hogy a tréfás mesének különösebb hangsúlyt szenteljünk egy nagyobb tanulmány során. Növeli fontosságukat, hogy ezekben vall a nép önmagáról, a valóságról,

<sup>37</sup> ORTUTAY Gyula, 1966.

<sup>38</sup> FÉJA Géza, 1970. 467.

<sup>39</sup> VÖÖ Gabriella, 1969.

<sup>40</sup> BERZE NAGY JÁNOS, 1957, II. k. 566, ezt mondja: „A mese azoknak a csodás meséknek a paródiája, amelyekben bátor, nagy erejű hősök szerepelnek”.

<sup>41</sup> NAGY Olga, 1960.

társadalmáról kendőzetlenül, leplezetlenül és közvetlenül. Ezért felbecsülhetetlen értékűek a néplélektani, népi etika stb. felméréséhez. Másrészt pedig ezek ismerete hozzásegít ahhoz, hogy módosítsuk felfogásunkat, amely a mese kihalásáról vagy a folklór haláláról szól. Ha a tündérmese valóban meghalt, mivel már nem tölti, nem töltheti be azt a funkcióját, amelyet az idők során egy primitívebb tudat szerint betöltött, a tréfás mese a jelenkor még ma is virágzó műfaja, amely egyáltalán nincs halálra ítélve, sőt él és virágzik.

Ha most különbséget akarunk tenni, már pedig ezt anyagunk megkívánja, az általában nem tipologizálható tréfák, a lokalizálódott vándortémák és a helybeli „igaz történetek” között, az utóbbi kategóriába sorolván csak azokat, amelyeknek — feltehetőleg — nem vitás az eredetük (annyira helyi névjeggyel, helyi színekkel vannak ellátva!), akkor szükséges, hogy kissé bővebben beszéljünk arról, mit is jelentenek ezek az „igaz történetek”, és mi a fontosságuk a széki repertoárban.

Az alábbi kimutatás az összes nem tipologizált tréfák és igaz történetek számarányát tünteti fel:

Repertoár	Tréfák	„Igaz történetek”	Összesen
Felnőtt	245	245	490
Gyermek	8	—	8
	253	245	498

Tanulmányom szűk keretei miatt itt, e helyen nem vállalkozom arra, hogy elismételjem mindazt, amit már e műfaj kapcsán pro és kontra mondtak.<sup>42</sup> Amit azonban tudomásul kell vennünk: e műfaj jelen van a széki repertoárban is, mégpedig nem az általam gyűjtött szám szerint, hanem sokkal hatalmasabb számban, mint kifogyhatatlanul élő és virágzó műfaj. (Erre a későbbiek során még részletesebben visszatérek.)

KATONA Imre a kubikosok költészetének számbavétele kapcsán ezt írja: „... a prózai epikus műfajok közül vitathatatlanul az élmény elbeszélések vannak az első helyen, számuk felülmúlja az összes többi epikus műfa-

<sup>42</sup> ISTVÁNOVITS Márton, 1965, 113, ezt mondja: „A gyűjtők eleve a »klasszikus folklór« alkotásainak rögzítése igényével indultak a terepre. . . nem rendelkeztek a valóság meglátásához szükséges érzékkel. . . ösztönös elméleti felkészültségük úgy-szólván elzárta előlük ennek az újnak a befogadási készséget. . .” Nem érthetünk viszont egyet VOIGT Vilmoossal (1965, 117—120), aki feltevésével — mások adataira utalva — az igaz történeteket „egy elmúlt klasszikus folklórhagyomány roncsain felnövő”, „másodlagos” jelenségnek minősíti.

jét.”<sup>43</sup> Ma már nem vitatja el senki e műfaj jelenlétét, mégpedig számbeli fölényét és természetesen „dokumentumértékét”.

Valóban, a széki repertoár kapcsán is könnyű felismerni a műfaj dokumentumértékét, azt, amely a népi valóság enciklopédiájává avatja. Ezt ma már szinte senki se vitatja el, hiszen éppen úgy meglátni bennük az „irodalmi nyersanyagot”, miként „a társadalomtudomány adattárát”.<sup>44</sup>

A széki anyagban is megrázó dokumentumértékűek azok az igaz történetek, amelyek olykor keserűséggel szólnak a szegénység megalázó életkörülményeiről és az emberi lelket megnyomorító hatásáról. Szívszorító história adatközlőnk gyermekkori emléke, és még csak nem is vádolhatjuk ezért a „szigorú apát”, hisz a szegénység itt a tettes! Kali néninek különben egyik legsikerültebb élménytörténete az alábbi, amelyből részletet közlök:

„Az apa állandóan pirongatja a feleségét, amiért sokat „prédálja” a kenyeret. . . . A gyermeknek nem annyit kell adni, nem kell prédálni! Csak prédálnak. . . ! Te semmirevaló, így kell nevelni a gyermeket? Még azt kérded, hogy tegyek még? Kell tudjad, hogy ennyi elég kell legyen egy gyermeknek s többet nem. Slussz! Mert nehéz helyt áll, nem lehet, spórolni kell. . .’ Mindenbe beleszólt. A kenyér igen sok fogyott. „Kiket láttál el a kenyérből, hogy annyi híja van? Mikor elmentem, nagyobb darab volt. . .” (*Cipósütés*)

És nem vádolhatjuk a széki parasztot, amiért fél a „gyermekáldástól”. „Esőt s gyermeket nem kell kérni” — nagyon közismert mondás ez Széken.

„Régen bizony nagyon féltek a sok gyermektől. Úgy féltek, hogy azt se tudták, mivel őrizkedjenek, mivel menekedjenek. Annyira, hogy attúl féltek, hogy nehogy sok legyen, de hogyha mikor meghalt, az anya csak sajnálta. Hogyha siratták, azt mondták reája: — Hadd el, ne sirasd, me csak a pucikba titted. Mindjár lesz helyette más. . .” (*Pucikba való csecsemő*)

Vagy elmarasztalhatjuk-e azt az öregasszonyt, aki meghalt menyét, akire már rátáblázta minden vagyonát, a maga s öreg ura nevében csak azért siratja, mert: „. . . Jaj, jaj, jaj, jaj, nem tudom, hogy hová legyek. Jaj, jaj, jaj, drága Istenem, mi lesz velünk ezután? Mer műk az urammal erősen öregek vagyunk. . . A házat meg reája tábláztuk.” (*Aki magát siratta*)

De már kissé hideglelősen borzongunk attól a valóban megtörtént históriától: „Megtörtént ez Széken a valóságban, hogy meghalt egy embernek a felesége szülés közben. . . Fialalasszony volt, úgy, hogy ami ruhákkal férhezadták, még volt neki szépen, megkímélgetve, megtartogatva. Még maradt két gyermeke is. Úgyhogy ezután úgy vették észre, a ruhákból sok hiányzott. Az anyós kételkedett, hogy az ember adta el. Az ember kételke-

<sup>43</sup> KATONA Imre, 1962, 198.

<sup>44</sup> KATONA Imre, 1962, 224.



dett, hogy a felesége anyjáék hurcolták el, mert annak még volt férjhez adni való leánya. Úgy hogy nem tudták, hol egyezkedjenek meg.

A férj elment Szamosújvárra a szellemidézéshez, hogy költsék fel a holtat a sírból, hívják elé és kérdjék meg tőle, hogy mennyi ruhája maradt meg.”  
(*Szellemidézés*)

Megrázóan mutatja be a kapzsiságot, egyben azt is bizonyítva, hogy az elbeszélő nemcsak kitűnő ismerője, de őszinte, nyers leleplezője mindannak, ami fonák és visszás.

A negyvenes években árva gyermekeket hoznak ki tartásra Székre. Erről számol be az alábbi történet:

„... Kivették aztán a széki asszonyok az árvákat. Melyik vette azért, hogy neki olyanforma gyermeke van s a ruhát adja reá. Melyik kivette azért, hogy már nagyobbacska, ügyeljen a gyermekre. Melyik kivette azért, hogy a cukor- és lisztjárulékot ügyesen elhasználja; neki ad, amit ad, annak nincs kinek elpanaszolja. De biza volt is köztük olyan siralmas helyzetbe való gyermek, hogy szakadt meg a lelke, akinek lelke volt, ha ezt látta. . .

Na, elvitték egy helyre érdekből. . . Ezt bekényszerítették a sarokba egy helyre, onnan nem volt szabad mozduljon. A ruháit feladták az ő gyermekükre: bugyigót, harisnyát, gyönyörű cipőt, nagykeszkenőt, mindent. Ez — hideg tél volt — ha bent meghűlve odament a gyomra, jól elverték. Máskor: „Na, takarodj ki!” Fagyos, csikorgó télbe! Kikergették úgy, vagy volt egy szalmapapucs hányódva a háznál: „Dugd abba a lábadat!” — hogy a kis lába kereken megfagyott. Nem is tudták: „Hát valami rossz van a vérében, né milyen a lába!” Serkedezett a lé, a víz belőle, amíg volt, aki felismerte: biz az fagyás volt a kicsi lábán. Úgy hogy annyira elkínzódott, hogy keserűség volt ránézni.”

Majd így folytatja:

„... a nagy pénz, ruha, cukor, lisztjárulékot szedte, a birtokukról pedig be-behozta a gabonát szekérrel más falvakra. De irtózatosságot hoztak ezek is. Dolgoztak; amikor egy annyit tudott mozdulni, úgy hajtotta, hogy keserűség volt nézni. A gyermek csenevész lett. Megtörtént, hogy nagyobb volt a csudájuk, hogy a gyomra odament a kis gatyába s amíg a marhákra vigyázott a mezőn, a patakából kimosta ő maga-magának, mert nem tudta, mit csináljon, nehogy baj legyen, mert még ütleget is kapott. . .”  
(*A menhelyes gyermekek*).

Még a kenyérgondoknál is nehezebb teher és kereszt a paraszti emberen az érdekből megkötött házasság, a szerelem nélkül való házasságkötés, amelyben „messzire elhajtodatt a szeretet” — ahogy mesemondónk ezt szépen kifejezi, s amelyben két embernek életre szóló kötése a legcinikusabb, legridegebb számítások alapján történt.

Ha az igaz történetek dokumentumértékét nem is, már inkább az esztétikai értékét vitatják el, sőt „a népköltészethez való sorolását nemcsak esztétikai, hanem más szempontból is, nevezetesen a *kollektivitás* szempontjából megkérdőjelezzik. Az eddig gyűjtött anyag mind első forrásból való, *egyetlen személyhez kötött, nem szakadt még el alkotójától, tehát nem is folklorizálódhatott.*”<sup>45</sup>

Mivel e megjegyzések egy jelentős repertoár számbavételekor láttak napvilágot s nagyjából elfogadott álláspontot képviselnek, ezért megvitatásuk is különleges helyet érdemel.<sup>46</sup> Nézzünk hát szembe vele.

A kérdés valójában igen bonyolult, a válasz rá még inkább! Kíséreljünk meg mégis következő vetületeit megfogni: 1. felel-e valamilyen lelki indítékra az igaz történet vagy sem? 2. Ha csak egyetlen elbeszélő egyéni repertoárjának egyéni darabja, tekinthető-e és milyen esetben népköltészetnek? Végül pedig: valójában folklorizálódtak-e ezek az „igaz történetek” vagy sem?

Kezdjük talán az elsővel: apellál-e az igaz történet valamilyen mély belső indítékra, vagy pedig azokkal a kutatókkal tartunk, akikre KATONA Imre is utal, akik: „... nem érzik tehát belső indokok alapján az élményelbeszélések gyűjtésének teljesen megnyugtató létjogosultságát, értelmét.”<sup>47</sup>

Közelítsük meg egy kis kerülővel e kérdést.

A tündérmese mély és belső indítékai már tisztázódtak. Valamikor a Léthez való szinte kozmikus viszonyulást fejezte ki, a nagy sorskérdésekről beszélt, és hovatovább már mindinkább, fikciót beleérezve, a maga vágyait mondta el. Mindenképpen a lélek könnyítésére szolgált.

Nos az ember *minden időben*, ma éppen úgy, mint évezredekkel ezelőtt, nemcsak a nagy létkérdéseit, sorskérdéseit kívánta tisztázni, de a minden napok gondjait, bajait, „élményeit” is el akarta mondani. A *valóságábrázolás*, a realizmus *igénye is örök*, csak éppen mindig a korabeli tudatszinten. HERODOTOS a ma már mesének számító, irracionális eseteket igazi dokumentként kezelte. Az első „igaz történetek” első személyben elmondott élménytörténetek, hiedelemtörténetek voltak arról, hogyan „találkozott” ki-ki például sárkánnyal, boszorkánnyal, hogyan járta meg. Ilyen „igaz történetek” ma is százával kerülnek elő egy archaikusabb tudatszinten. Az archaikus mentalitástól elszakadva, az „igaz történetek” a valósághoz közelednek. A lényeg az, s műfajunk mély, belső indítékára ezért apellál, hogy az ember a múltban és ma is mindig vágyott elmondani a maga földi és evilági, egyszerű és közrendű eseményeit is.

<sup>45</sup> KATONA Imre, 1962, 226.

<sup>46</sup> DOBOS Ilona, 1964.

<sup>47</sup> KATONA Imre, 1962, 224–225.

Hogy a mindennapoknak az elbeszélése a mindenkori idők folklórja volt, arra példának felhozhatom azokat a szövegeket, jegyzőkönyvi kivonatokat tanúvallomásokat, amelyeket a korábbi századokban, a 16 – 17. században is olyan eleven, bővérű, kész „sztorik”, amelyek bizvást sugallják nemcsak azt, hogy az emberek minden időben beszéltek arról is, hogy ki kit csalt meg, kivel és hogyan, hanem arról is bizonyosságot tesznek, hogy valamikor sokkal ízesebben adták ezeket elő, mivel a közösségi alkalmak, a szóbeliségük elevenebb volt.<sup>48</sup>

De hivatkozhatom arra is, hogy ezek az elbeszélések amolyan „tényirodalom” jellegűek, s ez mindig egyetemes igénye az emberiségnek. Gondoljunk arra, hogy gyakran a fikció is valóságosnak, tényirodalomnak álcázza magát. Gulliver utazásai, Robinson kalandjai régen, de ma is világirodalmi népszerűségnek örvendő művek. Pl. TRUMAN CAPOTE *Hidegvérrel* vagy Heinrich BöLL *Csoportkép hölgygel* című műve bizonyítja azt a ma mindinkább előretörő igényt, hogy az emberiség a világról a valóságosat akarja hallani. (Jegyezzük meg, hogy Heinrich BöLL könyvének megejtő varázsa éppen abban a szokatlan szerkesztői fogásban áll, hogy művét tiszta „szájhagyományból”, különféle emberek elbeszéléseiből építi föl.) Nem akarom azt mondani ezzel, hogy éppen ma nem ugyanolyan igény a fikció vállalása is. Az ellentétes tendenciák nem összeférhetetlenek a bonyolult és ellentmondásos valóságban.

Végül utaljunk arra is, hogy a tehetséges mesemondó, illetőleg elbeszélői készség az eleven szóbeliség keretei között ma is mindent jóízűen, szűzszerűen mond el. (Ha például a cigányközösségekben mesemondóimtól azt kérdezem: hány évet éltek a táltosok? — ezt képtelenek másként megválaszolni, mint egy történettel, az egyik meséből vett epizód alapján.) Bármit mond el, szükségét érzi, hogy tisztázza, az elhíhetőség miatt, és mert átélte vagy tapasztalta az eseményt, a részletes, aprólékos körülményeket. Mikor, milyen körülmények között esett meg, mit tett ő akkor, s mindezt természetesen egy szűzsébe kikerekítve.

Lássuk most a második kérdést: ha a gyűjtött igaz történetek egyéni jellegűek, népköltészetnek tekinthetők-e? Ezt a kérdést egy több epizódos, műfajilag valóban be nem sorolható „igaz történet” kapcsán szeretném felvetni, amelyet mesemondónk *Csillag Sári lakodalma* címen mondott el.

Valójában ezt a remek kis népi „novellát”, úgy, ahogyan Kali néni el-

<sup>48</sup> SZABÓ T. Attila, *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tárának* szerkesztésében részt vevő szerkesztő, VIGH Károly, beszélgetéseink során a XVI., XVII. sz.-i levéltári anyag: panaszlevelek, tanúvallomások, peres iratok alapján, amelyek korabeli jobbágyságtól vagy városi kisemberektől származnak, az elbeszélőkészség oly friss elevenességéről, érzékletességéről számolt be, amely szerinte a korabeli gazdag szóbeliség fontos ismérve volt. Ez a tulajdonképpeni folklórjelenség bővebb vizsgálatokat érdemelne.

meséli, senki sem mesélheti tovább. Túl bonyolult és olyan szerkesztői, alkotói érzék kell hozzá, mint amilyen az övé. Az I. epizód végeredményben önálló rész: három leánytestvérnek, a három Csillag lánynak a házasság előtti „megesése”, más-más körülmények között, ami miatt az anyjuk mindig sietősen, de szerencsésen és sikeresen férjhez adja őket. Maga a történet a II. epizóddal kezdődik, a harmadik Csillag lány esetével; de a II. epizód, amely önállóan is megállná a helyét, itt mégis fontos, bravúros előzménynek számít, környezetrajznak és a későbbiek előkészítéséhez, sőt a későbbiek során — nem bizonyos, hogy tudatosan-e, de mindenesetre művészi intuíció nyilvánul meg benne. Ez adja meg a háttérrel a poénhoz is. Mert miként utólag kiderül, ebben a családban „hagyomány” volt az ilyen férjhez menés, s már az anya is ezt csinálta. A II. epizód részletesen beszámol az előzményekről. A lány hazajön szabadságra a szolgálatból, és az alatt szeretője eljön hozzá. Nagyon boldogok a fiatalok, de a szomszédok figyelik őket, gúnyos megjegyzéseket tesznek, ám a lány dicsekszik boldogságával. De beüt a menykő: a lány hasa domborodik. Az anya hirtelen határozza el a férjhezmenetelt, mégpedig pártásan, gazdag násznaggyal.

Ez így maga külön is önálló sztori, és külön-külön is szokták mesélni. A III. epizód maga a lakodalom, az előbbi kettő ennek fontos előzménye. Filepné, a kitűnő elbeszélő — aki, miként mondja, szem- és fültanú volt —, elmondja, hogyan zajlott le. A döllyfős, gazdag násznagy, akit a szegény családnak sikerült megnyernie, csak a templomba menés előtt, véletlen folytán veszi észre, amit mások már tudtak, de szemet hunytak felette, hogy a lány ruhája „elől rövidebb”. Következik aztán a híres botrány: „Eltervezik, megszervezik, hogy csinálnak lakodalmat. De már a baj megvan: a lány domborodik. Baj van. De azért mégis csak szednek össze ruzsmarintot s megcsinálják a nagy pártát, a vőlegénynek megcsinálják a nagy bokrétát. . . Mert a szegények mindig abba járnak, hogy nagygazda kérőt hívjanak. Mert büszkeség is, meg jobban ajándékozza a násznagy őket. . .”

Ám a násznagy letéteti velük a pártát és bokrétát:

„. . . Pártát itt nem teszünk, itt le van kakálva a pártá. Itt nincs afféle. Keszkenővel kösd be a fejedet s a pántlikát is csak a kebleden vigyed. S amikor a nyüszüasszony felkontyol, akkor átaladod a kontyolási díjat (a pántlika a nyüszüasszonyé). De biza le kellett tegye a vőlegény a bokrétát s úgy mentek vissza.”

Következik a falu közvéleményére tett hatás. A vőlegény házánál várják a menyasszonyt, de a közeledőkben nem fedeznek fel pártás menyasszonyt, sem bokrétás vőlegényt. A hatás. És végül a poén: az elájuló örömanyt annak bölcs édesanyja így vigasztalja: „Hadd el, Kisó, hadd el. Jusson eszedbe fiam, hogy te is így jártál!” (*Csillag Sári lakodalmá*).

E háromepezódos népi elbeszélés valóban csak az ő (a mesemondó) személyéhez fűződik így, ebben a formában. Ez azt jelentené-e, hogy ki kell tagadnunk a népköltészet tárházából? Szerintem nem, mégpedig azért nem, mert az alkotó típusú tehetséges mesemondók — ezt gyűjtésemben számos példa igazolja — mindig rendkívül szabadon bánnak szerkezetileg a hagyományos anyaggal, azt tetszés szerinti formában utánozhatatlan módon formálják. Ám e bonyolult mesék mégis továbbhagyományozódnak, az emlékezet mechanizmusa elvégzi a szükséges redukciót, hogy továbbmesélhetőek legyenek.<sup>49</sup> Ez tehát a nyújtáshoz a mesemondók ismert technikai fogása. Bővebben nem ecsetelem, lévén ez ma már köztudott.

Másfelől az is igaz, hogy a három külön történet, amiből Kali néni egyéni módon komponált, külön-külön, szájról szájra járt história. Legalább száz tanú mesélte évekig e híres esetet, hogy egy menyasszony a szertartás kellős közepén hogyan cseréli fel a pártát a kendővel, a vőlegény meg a bokrétától kell megfossza magát. Aki tudja, hogy a széki nép életében a lakodalom milyen rendkívüli esemény, — túl azon, hogy nehéz életükbe szint lop be, de még érződik benne az az ősi borzongás is, amely az élet nagy mozzanatait: születést, lakodalmat, halált kíséri —, az megérti, hogy a Csillag Sári lakodalmáról több mint 50 évvel az esemény óta, számtalan változat keringett, sőt kering ma is.

És íme eljutottunk a másik érvhez, a „kollektivitás részvételéhez”. DOBOS Ilona abban látja a történeteknek „népköltészethez való tartozás... problematikusságát”, hogy „hiányzik térben és időben a továbbmondók formáló-csiszoló szerepe, amely a tradicionális folklór legfőbb ismérve”.<sup>50</sup>

Nos, széki repertoárunk és éppen az igaz történetek kapcsán 1950-ben végzett felmérésem arra kényszerít, hogy kategorikusan válaszoljam meg e kérdést: nem hiányzik a kollektivitás, nem hiányzik a csiszoló szerep, és nem hiányoznak a változatok. Szerencsés véletlen vezetett el annak kipuhatólására, hogy valóban léteznek szűkebb vagy szélesebb körben. Az illető történetek, „híres esetek”, annyira közismertek, a közösség figyelmét annyira megragadták, hogy ezekhez jó részben valamilyen szólás is fűződik, s egyesek már 70—80 esztendősek is megvannak, ahogy ki tudtam puhatólni. E szólások bizonyos emberekhez, bizonyos, megtörténtként számon tartott esetekhez fűződnek. Hogy lemérjem az elterjedettségüket, *találomra* kikérdeztem az embereket, bizonyos általam már összegyűjtött

<sup>49</sup> MELETYINSZKIJ, 1971, 23.-ban mondja, még a kezdeti időszak elbeszélésanyagával kapcsolatosan: „... már a kezdetben is a szűzsé a mesei elbeszélés alapja.” Tegyük hozzá: tehetséges népi elbeszélők a legegyszerűbb adatközlést is ízes elbeszéléssé alakítják.

<sup>50</sup> S. DOBOS Ilona, 1964, 213.

szólások alapján. A felmérés célkitűzése nem volt több és más, csupán csak a már összegyűjtött igaz történetek igazoltatása, jelenlétének és közkedvelt-ségének felmérése.

Legnagyobb meglepetésemre nemcsak hogy ismerték, de a kikérdezett emberek (összesen tíz) tudták, s tehetségük-képességük szintjén el is mondták a híressé vált szólás „eredetét”, a történetet, amelyhez fűződött. Így gyűlt össze több mint száz „igaz történet”, bizonyos szólások variánsaként. De szemléltessük ezt példákkal.

Filepné Győri Klára repertoárjában szerepel: *Megette, mint Ánákáj a tákot* c. történet. Ennek magva: a bugyuta Ánákáj az 1910-es években mint gyermek, kanalazta a levesét, amibe valamelyik huncut legényke, várva a javítandó lábbelire, bedobott apró bőrdarabokat (*tákat*), amit a bugyuta fiú próbált megenni, s felpanaszolta az anyjának: „Anyám, sze ez a hús ehetetlen!” — „Miféle hús? — kérdi az anyja —, hiszen nem is volt hús benne, árva leves volt!”

A történetet reprodukáltam a hallgatóknak, de mindjárt vita keletkezett: „Az nem úgy volt” — mondta az egyik. „És nem Ánákájjal történt.” — „De úgy van — mondta másvalaki —, hanem Szováti Marcival történt, ő a mosót ette meg. Így volt. . .” És elmondta az újabb sztorit, más, apróbb részletekkel és pontos körülményekkel: A tűzhelyen két fazék állt egymás mellett, az egyikben leves volt hússal, a másikban mosogatóvíz mosóröngy-gyal. Éjszaka ittasan hazajöve, a mosót ette meg, s panaszkodott, hogy ehetetlen; anyja világosította fel: „Sze nem is volt benne hús.” (Emlékeztünk itt arra, hogy a mesebeli Mihók a sötétben töltött káposzta helyett macskát eszik meg.)<sup>51</sup>

A második variáns emlékeztet az elsőre, van benne közös vonás, hús helyett — véletlen vagy bugyutaság folytán — mást akar enni. De megfigyelhető a körülmények változása: a szereplő nem bugyuta, csak azzá válik az ittasság következtében; más körülmények között zajlik le, és az azonos poén is némiképpen más csattanóval zárul: a humor a részegséget élezi ki.

Annál stilizáltabb a harmadik variáns, amely bizonyára későbbi, mert már több régi elem cserélődött ki benne, s több az új. Ugyanakkor tipizáltabb élethelyzet, sőt átvitelesség figyelhető meg benne. Egy legény táncból, szeretőjétől ment haza. Anyjától kérte az ételt. Anyja nem gyújtott világot: „Ott a puliszka s a mártás az asztalon” — mondta. A puliszkát megtalálta, ellenben az asztalra sütő holdvilágot nézte mártásnak s abba

<sup>51</sup> Utaljunk itt a mese- és az élettől ellesett motívum egymásba hullására, amely éppen úgy jelentheti a tradicionális motívum hatását és továbbélését, miként azt is sugallja, hogy a mesében is az életből ellopott valóságos „élethelyzetek” adódhatnak.

„mártogatta”, csak reggel derült ki a dolog, mert a mártás megmaradt. (Megfigyelhető itt az idő és közösség stilizáló, csiszolató tömörítése.) Ebben a történetben a legény, Szováti Marci nem részeg, s a házbelleket kímélve, nem gyújtott lámpát, vagy más indoklás szerint: szerelmes és szórakozott volt, vagy igénytelen, s megelégedett a puliszkával, illetve a képletes mártogatással.

Egy másik példa a világháború előtti évekből: a Balog Lacié, akiről nehéz eldönteni, hogy bugyuta volt-e, vagy amolyan svejki figura s bölcsességét bugyutaságnak álcázta, mivel róla számtalan történet kering. Leghíresebb esete az volt, amikor egy öregasszony ünneplőjét ellopta, hogy eladja. Megfogták, s mikor kérdőre vonták, akkor azt mondta: „Hagyják el, mert ez rám volt mérve!” (ti. a sors által). A talányos mentegetőzés, amely azt is sugallhatta, hogy megtévedése volt sorsszerű, ugyanakkor kétértelműségénél, szójáték folytán azóta is csattanós szólássá vált: „Na, reád is rád volt mérve, mint Balog Lacira a pendely!” A fáma szerint így válaszoltak neki: „Nem reád volt mérva (szabva) Laci, hanem az öregasszonyra.” A kétértelműség, valamint a tény, hogy állítólag a lopott holmival a hátán kipelengérezték, olyan emlékezetes maradt, hogy azóta is mesélik. Négy változatát jegyeztem fel, amelyben a lopás és a szólás változatlanul megmaradt, de a körülmények már mások, az emlékezés hol szegényebben, hol gazdagabban színezte ki vagy hagyta el a részletező helyzetet.

Nem lévén tágabb terem, itt csak szemléltetni kívántam tapasztalataimat, de ezekből következően tegyük fel a mai folklór egyik leglényegesebb kérdését: elhal-e a népköltészet, vagy van még ma is költészetteremtő erő?

Éppen a fenti variáns sugallhatja, de a repertoáranyag már bizonyíthatja is, hogy van. Az igaz történetek között előfordulnak százévesek, a világháború előttié, de vannak alig húszévesek is. Az utóbbiak születésekor a faluban éltem, így hát tudom. Barabás akkori községközi tisztviselő (ma nyugdíjas) azt a kellemetlen feladatot kapta a szárazság 1945–46-os nehéz éveiben, hogy járja végig a házakat és unszolja a beszolgáltatást. Majd minden háznál azonban csak a sóhajjal maradt: „Majd ha ád az Úristen időt. . .” (ti. esőt), mert termény nincs. A tisztviselő ki tudja már hányadik háznál, végül kifakadt: „Rendben vagyok már én is az Úristennel”, mire megszületett az azóta is használt szólás: „Elege van, mint Barabásnak az Úristenből”.

Éppen a felmérés napjaiban az egyik adatközlőnek haza kellett volna menni. Esett az eső, mintha dézsából öntötték volna. Felajánlottam neki egy zöld színű esőköpenyt. De nevetve visszautasította: „Mit gondol? Ha én ezzel elindulok, már másnap mindenki azt mondja: „Jól felöltözött, mint Bikfalviné a zöld köpenyben”. . .

Nos, van-e a népköltészetnek teremő ereje?

Tündérmesék kapcsán többször ismételtük, hogy a mesék elhalását a mesélőalkalmak hiánya is okozza. Nem így tevődik fel a kérdés a tréfák és „igaz történetek” esetében. Az alkalmak tekintetében is különbséget kell tennünk az egyes közösségek között. (Ideje is már, hogy a népi valóság megismerésében az árnyalatokra is felfigyeljünk!) A széki közösségi életet illetően elég bátran mondhatjuk: eleven tánc- és fonóközösségek: november-től hamvazószerdáig a farsang, lakodalmak, ma is — sőt talán ma még látványosabban — szerepelnek életükben. A heti keddi piacnap is századok óta alkalom a falu közös dolgainak megbeszélésére, folklórtermésre. De ma már a népi valóság kutatói előtt az is köztudott, hogy a falusi ember számára a heti egyszeri, vasárnapi templomba járás is a közösségbe való bekapcsolódás, a közvélemény formálásának alkalma: a közösség itt beszél meg az eseményeket, a héten lejátszódott drámákat vagy a kirívó, nevetséges eseteket: kivel mi esett meg, és mi lett a következménye. Az új házások is itt mutatkoznak be, s itt avatják a leányt az asszonyok, a legényt az „emberek” közösségébe az esküvő utáni első vasárnap. Keresztelő, lakodalom, virrasztás, temetés — ma is eleven alkalmai nemcsak az egyénnek a közösségbe való szívós belegyökeresedésének, hanem sokáig tartó teremője a mindig élő folklórnak.

Egy nagyobb tanulmány alkalmat fog adni e történetek bemutatására, amelyek szüntelenül keletkeznek a Naszreddin-szerű furcsa, talányos emberek körül, akikről nehéz eldönteni: balgák-e vagy bölcssek, a bugyutákról, a fősvényekről s a maguknak élőkről. Nem is egy legendás ember van, mint például Batiz Mihály, Balog Laci, Ludas Márton és mások, akikről számtalan történet kering, ezek közismertek Széken, alakjuk más és más vonást villant fel. De a „rendes”, mindennapi emberekről is vannak történetek, ha ezek olyan élethelyzetbe kerülnek, amelyben, akármilyen paradox is, de éppen mert határeset, abszurd vagy groteszk módon kell cselekedniök, mégis az általánosat, az örök emberit villantják meg.

Befejezésül: ha elfogadjuk többek tapasztalatát, miszerint a mai ember számára minden mese: a történet, az adoma, az igaz történet és mindaz, amit beszélnek,<sup>52</sup> akkor igaz a FÉJA Géza prognózisa is, aki azt mondja a folklór jövőjéről: „Addig él, amíg ember jár ezen a földön”.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> ORTUTAY Gyula (1966, 59.) *Kis magyar néprajzában* mondja: „A nép a maga körében mesének tart minden prózában elmondott történetet s az ilyen elbeszélő műfajokat ma már a mese, a mesélés közös kategóriájába vonja össze, a különbséget alig érzi. A jelentésváltozás során a szó értelme annyira tágul, hogy egyes helyeken már mesélésnek érzik a mesélő egyéni kalandjait a hadifogságban, helyi történeteket stb.”

<sup>53</sup> FÉJA Géza, 1970, 471.



*Olga Nagy*

TALES AND "TRUE STORIES" AT SZÉK

Aspects for the examination of the folk-prose repertoire  
of a Transylvanian Hungarian village

By a three-decade work, the author collected and investigated the prose tradition of a closed peasant community. Examining the repertoire of ten adult performers and the knowledge of tales of school-boys and girls as the representative part of the community's knowledge of prose, she succeeded in finding special point of approach to the material. In the prose repertoire, contrary to fairy, animal, legend and short-story-like tales, it is humorous tales that dominate, as well as "true stories" based on personal experience but formed according to the rules of oral tradition. The folklore of the community is still alive, though for a long time, the best male informants have been refreshing their repertoire by the aid of their bookish knowledge. The children's knowledge of tales, on the other hand, shows corruption of text and simplification, because of different reasons. At present it is the "true stories" and jokes — most of which cannot be entered in the folk-tale catalogue — that still revive and spread. Among them there are many recollections of the often very unpleasant experiences of childhood, — experiences that sprang up from the new conditions concomitant of recent social changes.

Their documentary value is significant. The still productive group of stories that explain the origin of a saying also occupies a special place. The author's statements about the life of folklore are illustrated by several examples. At last, opposing to several other researchers, she takes a stand on the folklore-character of prose stories and experience stories that cannot be entered in the folk-tale catalogue. In the appendix she publishes the repertoire of her informants.

- BANÓ István  
1941 *Baranyai népmesék.* ÜMNGy. II. Bp.
- BÉRES András  
1955 *Mai mesélő alkalmak.* Ethn. 433—444.  
1967 *Rózsályi népmesék.* A jegyzeteket készítette Kovács Ágnes. ÜMNGy. XII. Bp.
- BERZE NAGY János  
1957 *Magyar Népmesetípusok.* I—II. Pécs.
- DÉGH Linda  
1943 *Pandur Péter meséi.* I—II. ÜMNGy. III—IV. Bp.  
1947 *Népmese és ponyva.* Nyr. 1947. 4—7, 43—45, 88—92.  
1955—1960 *Kakasdi népmesék.* 1—2. ÜMNGy. VIII—IX. Bp.  
1962 *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft.* Berlin.
- S. DOBOS Ilona  
1958 *Szegény ember vízzel főz. Életrajzi vallomások, „igaz” történetek.* Bp.  
1964 *Az „igaz” történetek műfajának kérdéséről.* Ethn. LXXV. 198—217.
- DOMOKOS Sámuel  
1968 *Vasile Gurzău magyar és román nyelvű meséi.* Bp.
- ERDÉSZ Sándor  
1968 *Ami Lajos meséi.* I—II. k. ÜMNGy. XIII.—XV. Bp.
- FARAGÓ József  
1969 *Kurcsi Minya havasi mesemondó.* Bukarest
- FÉJA Géza  
1970 *Lázadó alkonyat.* Bp.
- HONTI János  
1962 *Válogatott tanulmányok.* Bp.
- ISTVÁNOVITS Márton  
1965 *Elhal-e a népművészet?* Ethn. LXXVI. 112—115.
- KARDOS Tibor  
1967 *Az Árgirus-Széphistória.* Bp.
- KATONA Imre  
1962 *A népi epika újkori átalakulása egy társadalmi csoport körében.* Az MTA. Nyelv- és Irod. tud. Oszt. Közl., XIX. 1. 1—4. sz., 187—230.  
1972 *Sárkányölő ikertestvérek.* Kopácsi népmesék. Gyűjtötte, sajtó alá rendezte, az utószót írta és jegyzeteket készítette, Újvidék.
- KOVÁCS Ágnes  
é. n. *Kalotaszegi népmesék.* 1—2. ÜMNGy. V—VI. Bp.
- KOVÁCS Ágnes—MARÓTI Lajosné  
1966 *A rátotiádák típusmutatója.* A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200—1349). A Magyar Népmesekatalógus Füzetei. 3. Bp.
- MARÓTI Károly  
1947 *Mi a népköltészet?* Ethn. LXVIII. 162—173.
- MELETYINSZKIJ, Je. M.  
1971 *Az epikus költészet.* Folcloristica, 1. 13—104. Bp.
- NAGY Olga  
1953 *Előbb a tánc, azután a lakoma.* Bevezető: FARAGÓ József. Mezőségi népmesék. Bukarest.  
1958 *A három táltos varjú.* Mezőségi népmesék. Bukarest.  
1959 *A széki fonó.* Korunk, 864—872.  
1960 *Széki anekdoták vallásról, papról, Istenről.* Korunk, 1070—1081.  
1968 *Az „Egynapos király” két széki változata.* Nyelv- és Irod. Tud. Közl. 195. 207.  
1969 *Lüderc sógor.* Bukarest.  
1973a *Törvény és szabadság.* Az alkotó egyéniség szerepe a mese hagyományozásában. Tiszatáj, 8. sz. 59—67.

- 1973b *A varázsserejű hős egy archaikus meserepertoárban*. Ethn. 307—325.
- NAGY Olga—VÖÖ Gabriella  
1974 *A mesemondó Jakab István*. Bukarest.
- ORTUTAY Gyula  
1940 *Fedics Mihály meséi*. ÚMNGy. I. Bp.  
1965 *A szájhagyományozástörvénysszerűségei*. Ethn. LXXVI. 1. sz., 3—9.  
1966 *Kis magyar néprajz*. Bp.  
1973 *A magam gyűjtéséről*. Tiszatáj, 8. sz., 3—13.
- PÉTER László  
1968 *A folklorizmus kérdéséhez*. Ethn. LXXIX. 2. sz. 163—169.
- STROIESCU, S. C.  
1969 *La typologie bibliographique des facéties roumaines*. I—II. Bucaresti.
- SWAHN, Ö. J.  
1955 *The Tale of Cupid and Psyche*. Lund.
- ÚJVÁRI Zoltán  
1956 *Árgirus nótája egy népi énekeskönyvben*. Ethn. LXVII. 124—136.
- VOIGT Vilmos  
1965 *Elhal-e a népművészet?* Ethn. LXXVI. 1. sz. 117—120.
- VÖÖ Gabriella  
1962 *Mesemondás a kollektív gazdaságban*. Korunk, 9. sz. 1107—1109.  
1969 *Többet észszel, mint erővel*. Bukarest.

# FÜGGELÉK

## A. TÁBLÁZAT

### I.

FILEP ISTVÁNNÉ—GYŐRI KLÁRA, 60 éves  
1958—1960

Sor- szám	Lelt. sz. mg.	A mese címe	Típusszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
1.	276 Ie	A mezei egér és a házi egér	112	<i>Állatmesék</i>
2.	276 IIf	A bagoly fiókája	230	
3.	277 Ib	Halál, halál, hol vagy most?	332	
4.	277 Ia	A halál postája	335	<i>Tündér- mesék</i>
5.	271 e	A halál küldetése	335	
6.	273a	A csodaszörny	425C	
7.	265 If	A három táltos varjú	613+461	<i>Legendák</i>
8.	03841	A három táltos varjú	613+461	
9.	265 Ia	Az állatok beszédje	670	
10.	265 Ib	Szent Péter és az arany pohár	759	
11.	265 Ic	Szent Péter és az Úrjézus	759	
12.	325k	Istenre bízta	774D	
13.	344 Is	Jézus a májjal	785	
14.	265 If	Szent Péter és a verekedők	791	
15.	325 g	Asszonytörvény	791	
16.	343 Ic	Kalánnal merte ki a tengert	795	
17.	265 Id	Szent Péter és a lusta pakulár	822	<i>Novellisz- tikus mesék</i>
18.	266 Ia	A kis kondás	850+1539	
19.	345 IIc	Aki a csirkehúst. . .	875	
20.	346 Ie	A hú feleség	881	
21.	275 I—IIa	A türelmes feleség	887	<i>Tréfák</i>
22.	274 —IIIa.	Az eltaszított asszony	891	
23.	265 Ig	A szerencse és az áldás	945	
24.	345 IIe	Orosz Dani vice	1349	

Sor- szám	Lelt. sz. mg.	A mese címe	Típuszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
25.	324d	A megtalált nyelv	1351 A*	<i>Tréfák</i>
26.	345 IIg	A fehér lú	1355 B	
27.	276 Ib	Bécsapta az ablakot	1364	
28.	319 k	A rátarti asszony	1365	
29.	02077	Én biza azért is	1365+1164	
30.	270 a	A részeg ember felesége	1377	
31.	02078	Szentgyógy naptól	1370 A*	
32.	271 b	A titoktartás kipróbálása	1381	
33.	348 IIg	Bolond Kati	1383	
34.	320 g	Aki az étel párájából jóllakott	1407	
35.	350 Ie	Tapsolt a seggin	1407	
36.	266 Ia	Az asszony becsülete	1408	
37.	343 Ia	A csizmadia inas	1430	
38.	271 c	A tyúkszemű leány	1456	
39.	343 Ii	Mondd ki tittán: makka	1457	
40.	278 II f	A selyp leány	1457	
41.	343 Ih	Én te tollok, te te tojjál	1457	
42.	209	Melyik halt meg hamarébb?	1531	
43.	272 Ia	A papok kátyúja	1536	
44.	319g	A kávé	1558	
45.	268a	Aki kétszázat ölt meg egy csapással	1640 (1060+1062+ +1063+1115)	
46.	344 Ili	Pap Mili s a táska pénz	1644	
47.	348 It	Robog a négylovas hintó	1644	
48.	348 IIa	Félre rakta a dohány árát	1644	
49.	277 Id	Új menyecske koromban	1644	
50.	277 Ic	Oskolába, oskolába	1644	
51.	320 c	Úgy libázhatnék	1678	
52.	348 IIe	Bolond Mihók	1685	
53.	350 IIb	Székelyek a botlással	1687	
54.	342 IIe	Rigyike poálá	1699	
55.	343 IIp	Meghótt a kóca	1699	
56.	344 Ih	Aşa bine şti rugam	1699	
57.	344 Ij	A csokoládét áruló német	1699	
58.	323 I	Zsák fót, korsó dugó	1699	
59.	344 In	Cille	1702	
60.	348 Ih	Gangóné a legfőbb kurrigóval	1702	
61.	348 Ii	Gangóné a madzaggal	1702	
62.	348 Ip	A sziki dadogó	1702	
63.	348 Ir	Piros tojás rig. . .	1704	
64.	345 Ih	Több szent István napokat	1704	
65.	343 If	A Gecséné órája	1704	
66.	344 II f	A szegény asszony pergelt laska	1704	

Sor- szám	Lelt. sz. mg.	A mese címe	Típusszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
67.	344 IIg	Egy száj víz, két tojás	1704	<i>Tréfák</i>
68.	319 i	Istenem se nem tudtam	1718*	
69.	349 a	Megborjázott a csizmadia	1739	
70.	319l—20a	A gyóntatószék	1807	
71.	348 IIc	Dávid, a mézsáros	1833	
72.	342b	Az Isten ígért nekem	1833*	
73.	271b	Játékprédikálás a fonóban	1833*	
74.	319g	A cigány és a holdvilág	1870	
75.	320 d	A cigány és az úrvacsora	1870	
76.	325c	Megkedezte az istent	1870	
77.	325e	Bibliamagyarázás	1870	
78.	345 IIId	Mária néni és a búcsú	1870	
79.	345 IIIi	Úristennek a fija	1870	
80.	342a	Aki a sírból visszajön	1870	
81.	319b	Hála legyen Batiznak	1870	
82.	343 IIc	Csiplendi vezér	1920	
83.	343 IIId	A hazudók	1920	
84.	342j	A kakas és a jérce	2022	
85.	342g	A száraz koró és a kicsi cinege	2030	
86.	342h	Az egér farkalincája	2034	
87.	325j	A fejsze	2271	

II.  
BIKFALVI MÁRTONNÉ-SÓSPÁL RÓZSI, 52 éves  
1958—1960

Sor- szám	Lelt. sz. mg.	A mese címe	Típuszám Aarne—Thomson	Műfaji megjel.
1.	335b.	A szamár mint vámszedő	52	<i>Állatmesék</i>
2.	361 Ia.	A szegényember megsajnálta a kígyót	155	
3.	360 Ia	A kutya és a veréb	248	
4.	434 Ib	Erős Matyi meg az ördög barázdája	301A~311 (—326)	<i>Tündérmesék</i>
5.	354 IIa	A tizenkét királykisasszony	306	
6.	279 IIa	A zsírosbundás ember	311~313	
7.	280b	Az eltévedt király	313	
8.	371b	A beszélő macska	311 (—709)	
9.	357 IIb	A gazdag molnár	313+425A	
10.	371 Ia	Egy embernek kilenc fia	313 (+BN · 320*)	
11.	359 Ia	Bár csak tudnék félni	326	
12.	282c	Az emberevő	327	
13.	04100	A szegényember hat gyermeke	327	
14.	359 Ib	A gazdagember és a komája	332	
15.	330b	A halálkoma	332	
16.	286 Ib	Az öregasszony és a halál	332C*	
17.	286 IIa	Holt ember add ki az eleven	365	
18.	279 Ia	Tündér Erzsébet és a harkály	400*+401	
19.	280a	Támán és Ámán	403+403A	
20.	04101	Támán és Ámán	403+403A	
21.	436 Ib	Az almából lett leányok	408	
22.	329a	Az öregasszony csodálatos korszója	408	
23.	434 Ic	Isten idéetlenje	425C	
24.	431 Id—	A két öregnek aranyhajú gyermeke született	425A*+400+ +410A	
25.	359 IIj	Szamárbőr királyfi	441	
26.	355 Ia—IIa	Az elvarázsolt királyfiak	451	
27.	435 Ib	Az özvegyasszony lábosa	500	
28.	437a	A királyné mindig színt váltott	507	
29.	279 Ib	A háromszemű, kétszemű meg egyszemű	511	
30.	357 I—IIa	Hűséges János	516	
31.	326a	Az Aranykirály és a Fekete-király	530~531	
32.	371 If	A halász meg a felesége	555	

Sor- szám	Lelt. sz. mg.	A mese címe	Típuszám Aarne—Thomson	Műfaji megjel.
33.	336a	A halálos ágyán. . .	555~613~670	<i>Tündérmesék</i>
34.	279 Ib	Furulyás Palkó	559	
35.	437c—438a	A rozsdás gyűrű meg a kicsi kígyó	560~561	
36.	371 Ia	Hátára ragadt a méhkosár	—559~571	
37.	281a	Varjúkirály	563	
38.	354 Ia	A szegényember meg az arany-csirke	567+300	
39.	433 Ic	A láthatatlan sapka meg a fiú	—BN.779XVI + +567/—410A	
40.	433 Ia	A herceg nagy ünnepséget rendezett	575	
41.	371 IIb	A tártos varjak	613+461	
42.	286 Ia	Kígyókirályfi	670	
43.	437b	A róka a szegényember kenyeres pajtása	613+670+554	
44.	279 IIc	A királyné két gyermeke	707	
45.	439b	Az aranyhajú ikrek	707	
46.	433 Ib	A bojár jegyet váltott a hercegisasszonnyal	709~325	
47.	436 Ia	A kardos fiú	725	
48.	361 IIb	A szegényember és a próféta	759	
49.	431 Ib	A gazdagember szőlőse	766*+BN. 779XVI*~592	<i>Legendák</i>
50.	359 Ic	A cigány szalonnát lopott	BN. 766*	
51.	284 Ia	Az aranycsupor	780	
52.	335c	Leküldték a halált	795	
53.	369 Ic—IIa	A szegényember megette az ördög kenyerét	820A	
54.	439c	A bolhabőr cipő	850~853	<i>Novellisztikus mesék</i>
55.	285 IIb	A kisfiú a három malaccal	850+1539	
56.	362c	A szegényember három kicsi malaca	850+1539	
57.	282a	A csillagszemű juhász	855*	
58.	284 IIa	Az aranyszőrű bárány	855*	
59.	355 IIb	A gazdagember és a ravasz szakácsné	875	
60.	396 I—IIa	A rigócsőrű királyfi	900	
61.	333a	A csúf királyfi	900	
62.	440a	A hercegasszony megtagadott fia	910B(910E)	
63.	331b	Hogyan lett pásztor a tanácsosból	922	



Sor- szám	Lelt. sz. mg.	A mese címe	Típus szám Aarne – Thomson	Műfaji megjel.
64.	371 Ie	Az igazi vagyon	922	<i>Novellisztikus mesék</i>
65.	440a	Mátyás király három tanácsosa	BN.922III*	
66.	328a	Kapatt János és a bojár	930	
67.	358 Ia	Burokban született gyermek	930+461	
68.	359 IIk	Szerencse és az áldás	945	
69.	281c	Szerencse és az áldás	945	
70.	331a	Szekfű szebbje nyíljál ki	954	
71.	434 Id—IIa	A kicsi fiúból bojár lett	—707+1137+1850 +530~314	
72.	284 Id	Az álmos asszony	1284	<i>Tréfák</i>
73.	354 IIB	A ládában tartotta	1351	
74.	356 IIc	A rest menyecske	1370	
75.	369 Ib	A szegényember meg a faisten	1380+1537	
76.	371 Ia	A székel ember Katája	1383	
77.	280c	Bolond Kati	BN.1388 1386+1387	
78.	432 Id—IIa	Te Geci, ez a ló, az a ló	1408	
79.	432 Ic	Az én uram tudja, hogy mit csinál	1415	
80.	279 Id	A három selyp	1457	
81.	285 I—IIa	Barci	1525	
82.	435 Ia	A szegényemberből király lett	1531	
83.	369 IID	A vendégre bízták a tálalást	1533~1663	
84.	369 Ib	A menyecske meg a papok	1536B	
85.	435 Ic—IIa	A szegényember kakasa	1533+1651	
86.	281 Ib	Nekeresd falu	1535~1725	
87.	361 Ic	A cigány indul katonának	1539	
88.	432 Ib	Ravasz Jancsi sürgönyözőt árul	1539	
89.	361 Ib—IIa	A cigány meg a lova	1539	
90.	433 Id—IIa	A vigány levelet írt a nagyágos úrnak	1539	
91.	369 IIc	A mennyből jött ember	1385+1540	
92.	276 IIg	A parasztember a kávéházban	1558	
93.	437c 438a	Az elkényeztetett királyfi	1641 (—725)~ ~556~900	
94.	282b	Az árvafiúk bikája	1643	
95.	371 Ib	Együgyű Péter	1643+1725+1539	
96.	371d—IIa	Mihók	1639+BN.1684*~ ~1689	
97.	359 III	A cigány gyónása	1699*	
98.	284 IIb—	János nevűt ne fogadj	1725	
99.	329b	A cigány gyónása	1833D	
100.	332c	A cigány libát akar lopni	1870	
101.	434 Ia	Miért sírt az öreg?	2260	

III.  
SZABÓ IMRE JÁNOS, 68 éves. 1960

Sor-szám	Leit. sz. mg.	A mese címe	Típuszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
1.	352 If	Muzsikus a farkasverembe	20+BN.855*	<i>Állatmesék</i> <i>Tündérmesék</i>
2.	352 Ili	A gazdag legény és a szegény leány	304	
3.	352 IIe	A franciaországi versörösi híd	326	
4.	352 Ic	A sárkánykígyó	315	
5.	352 IIb	Igaz történet	327A	
6.	352 IIh	A szegényember komája	332	
7.		Mit jelent a halálposta	335	
8.	352 Ib	Az Aranykirály és a Fekete-király	530~531	
9.	352 IIa	Hamu Jutka	530~313~329	
10.	359 IIa	Igazság és hamisság	613(461)	
11.	352 Ia	Kicsi kígyó	670	<i>Legendák</i>
12.	353 Ie	Angyalremete	750~759	
13.	359 IId	A lusta pakulár	BN.769*	
14.	353 Ic	Cigánykirály és a báró-kisasszony	930	
15.	359 II f	A rossz legény és a rossz leány	1365	<i>Novellisztikus mesék</i> <i>Tréfák</i>
16.	359 IIa	A pap és a szegény ember tehene	1735	
17.	352 If	Tándá şi Mándá	1920H	

IV.  
HOSSZÚ GYŐRI JÁNOS, 65 éves. 1951

Sor-szám	A mese címe	Típuszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
1.	Agárfia	303+319*(313)+401	
2.	A zsoltáréneklő madár	550(554 I*)	
3.	A virágleány	505+516 I*(302A*)	
4.	A királyfi barátai	505(513A)	
5.	A pulykapásztor	511B*+314	
6.	Tógyerás	613+531 I	
7.	Tenger csudája	408* (nagyon egyéni reakció)	

## V.

EKE MARI, 45 éves  
1968

Sor- szám	Lelt. sz. Mg.	A mese címe	Típusszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
1.	1762 IIc	A szegény ember és a medve	154	<i>Állatmese</i>
2.	1762 Ib	A tizenkét királyfi	451	<i>Tündérmesék</i>
3.	1762 Ic	Az aranymadár	567	
4.	1762 IIb	Kondás Jankó	650A	
5.	1762 Ia	A kevély király- kisasszony	900	<i>Novellisztikus mese</i>
6.	1662 IIId	János	1525A	<i>Tréja</i>

## VI.

JUHOS ANDRÁSNÉ, 69 éves  
1949

Sor- szám	Lelt. sz. Mg.	A mese címe	Típusszám Aarne—Thomson	Műfaji megj.
1.	05861	A kívánságok	462*	<i>Tündérmesék</i>
2.		Előbb a tánc, azután a lakoma	592 I	
3.	02092	Cigány a mennyországban	800	<i>Legenda</i>
4.	02088	A lótozás	1319	<i>Tréfák</i>
5.		A katonák és a kecskék	1668 III	
6.	02086	Az új menyecske	1681 E.	
7.	02093	A pap álma	Ath-BN.1792*	

VII.

ENDI ANNA, 72 éves,

Sor-szám	Lelt. sz.	A mese címe	Típusszám Aarne - Thomson	Műfaji megjelölés
1.	04066	Nemtudomka	530	<i>Tündérmesék</i>
2.	04064	Zöld király	425 A	
3.	04065	A nyomorék lány	706	

VIII.

ENDI RÓZSI, 65 éves  
1951

1.	Marci	1525	
----	-------	------	--

IX.

SZÓVÁTI SÁRA, 18 éves  
1943

1.	A mennyből jött ember	1385+1540	
----	--------------------------	-----------	--

X.

DANEL GERGELY, 77 éves  
1951

1.	A mindentudó dongó	1641	<i>Tréfa</i>
----	--------------------	------	--------------

## B. TÁBLÁZAT

NEM TIPOLOGIZÁLHATÓ TRÉFÁK,  
„IGAZ” TÖRTÉNETEK KIMUTATÁSA

Sor- szám	A mesemondó neve, kora	Gyűjtés ideje	Tréfák	L.*	I.**	Összesen
1.	Filepné Győri Klára, 60 é.	1943, 1958—60	192	39	120	351
2.	Bikfalviné Sospál Róza, 50 é.	1958—60	39	2	14	55
3.	Szabó Imre János, 68 é.	1960	10	4	9	23
4.	Juhos Andrásné	1960	4	—	—	4
5.	Bikfalvi Márton, 59 é.	1959	—	—	11	11
6.	Ballok Márton, 25 é.	1959	—	—	1	1
7.	Szabó Klára, 44 é.	1959	—	—	2	2
8.	Bikfalvi János, 23 é.	—	—	—	4	4
9.	Filep Sándor, 42 é.	1960	—	—	4	4
10.	Filep Klára, 63 é.	1960	—	—	3	3
11.	Filep Rózsi 72 é.	1960	—	—	2	2
12.	Fodor Rózsi 72 é.	1960	—	—	1	1
13.	Filep Zsuzsa, 15 é.	1960	—	—	5	5
14.	Szabó Klára, 55 é.	1960	—	3	4	7
15.	Szabó Márton, 26 é.	1960	—	—	3	3
16.	Vigh Jóska, 45 é.	1960	—	—	2	2
17.	Szász András, 75 é.	1960	—	—	4	4
18.	Szabóné Filep Zsuzsa, 45 é.	1960	—	3	2	5
19.	Kötő János, 50 é.	1960	—	—	2	2
20.	Kötő Sándor, 50 é.	1960	—	—	1	1
	20 adatközlő összesen		245	51	190	486

\* L. = Lokalizálódott tréfás vándormotívum.

\*\* I. = „Igaz történet.”

## C. TÁBLÁZAT

## A GYERMEKEK REPERTOÁRJÁNAK KIMUTATÁSA

Sor- szám	Adatközlő neve, kora	Állat-	Tündér-	Novell.	Tipolog.	Nem tipolog.	Összesen
		mesék			tréfák		
1.	Tamás Zsuzsa 11 é.	—	4	—	8	3	— 15
2.	Bikfalvi János, 14 é.	—	5	—	3	—	8
3.	Bikfalvi Mihály, 11 é.	1	1	—	4	4	10
4.	Ferenci Mihály, 11 é.	1	2	—	2	—	5
5.	Szabó Márton, 14 é.	—	—	—	3	1	4
6.	Ferenci János, 13 é.	—	1	—	—	—	1
7.	Ferenci Márton, 14 é.	—	2	—	—	—	2
8.	Kocsis Kali, 13 é.	—	—	—	1	—	1
9.	Juhos Mari	—	1	—	—	—	1
10.	Török János	—	1	—	—	—	1
11.	Filep István	—	—	—	1	—	1
12.	Lengyel Mihály	—	—	—	1	—	1
Összesen 12 gyermek mesemondótól 50 mű							50



## AZ ALBÁN EPIKA

(ÉNEKEK ÉS ÉNEKMONDÓK, ELŐADÁS ÉS HALLGATÓSÁG)

Az albánok köztudottan Európa legrégebbi kultúrájú népei közé tartoznak. Mivel évezredek óta a görögség tőszomszédságában élnek, nemegyszer keresték náluk is az amott már feledésbe merült hagyományokat; a különféle leírásokból szinte elmaradhatatlan az *ókori görög* párhuzamokra való utalás.

A közvetlen eredeztetési kísérletektől eltekintve, valóban páratlan lehetőséget jelent e minden ízében európai, de *messze az általános fejlődés mögött maradt nép* költészetének, azon belül különösen *epikájának* megismerése.

A népköltészetnek kétségtől az *epika* a leggazdagabb, legfejlettebb s egyben legtöbbre becsült műfaja; számtalan tartalmi-formai sajátosságot alakított ki és kölcsönzött más műfajoknak, nem zárkózva el hatások befogadásától sem. E kérdéskörnek kiterjedt szakirodalma van. Az előadók személye, az előadás módja, valamint a hallgatóság reagálása már sokkal kevésbé ismert, e tekintetben a *mesekutatás* jutott legmesszebbre. Utóbb a finn, a szovjet és a magyar kutatók figyelme fordult az énekesek személye felé. Gazdag tanulságokat ígérnek az albán párhuzamok is.

Az albán epikára jóval a délszláv népköltészet felfedezése után terelődött a figyelem, gyűjtése és feldolgozása azonban nem volt olyan folyamatos és rendszeres, mint a többi balkáni népé. Az érdeklődés előbb törvényszerűen a szövegek, majd az 1950-es évek derekától lassan a dallamok felé fordult, és bár a kutatás albán és nemzetközi szempontból egyaránt mind eredményesebb, az énekmondókról, az előadás módjáról és a hallgatóságról mindmáig vajmi keveset tudunk. E kérdések lehetőség szerinti behatóbb vizsgálata jelen tanulmányunk célja.

Az albán népköltészetnek egészen a közelmúltig a legjellemzőbb műfaja az epika volt, a lírán belül pedig a közösségi-alkalmi dalok foglalták el az első helyet. Előző korszakok változásainak eredményeképpen természetesen az albán népköltészet is eléggé rétegzett, az utóbbi időszak különösen gyökeres átalakulással járt, mégis több évszázadra visszamenőleg felfejthetők a különféle stílusrétegek.



A tartalmakat, formákat folytonosan megújító, esetenként a műfaji kereteket is bontogató epikus énekmondás legállandóbb eleme épp a legkisebb figyelemre méltatott *előadásmód*, mely albán viszonylatban feltűnő régiességével válik ki. Bizonyos mozzanatai talán még az epikus énekmondás előtti gyakorlatból eredhetnek, vagy mágikus-szakrális műfajokból kerülhettek át, mindenesetre máig őrzik szertartásos jellegüket. Közeli párhuzamait nem annyira a Balkánon, mint inkább térben vagy időben nagy távolságra leljük meg. E szórványos adatokra is csak az albán példák hívták fel figyelmünket, a szakirodalomból hiányzik az értékelő összegezés. Jelen tanulmányunk sem óhajtja a végső szót kimondani.

Mivel a központi témául választott előadásmód minden viszonylagos állandósága mellett is számos tényező *függvénye*, mindezeket sorra kell vennünk, különös tekintettel azonban az előadóra és hallgatóságra.

### A z a l b á n t á r s a d a l o m

Az albán társadalom fejlődése fő vonásaiban egyezik a többi balkáni népével, de mindegyiknél vontatottabb ütemű és megkésettőbb. Következésményei minden tekintetben megmutatkoznak. A Balkánra benyomuló szlávok az albán hegyekben még törzsi-nemzetségi társadalmat találtak, ezt területileg összébb szorították és közéjük ékelődve szét is tagolták. A feudalizálódás késve és lassan bontakozott ki a 13–14. századra, a törzsi-nemzetségi társadalom maradványai nem számolódtak fel teljesen és központi államhatalom sem alakult ki. A kis albán fejedelemségek még a délszlávokéinál is szűkebb területre és rövidebb időtartamra korlátozódtak, már a 14–15. századtól a terjeszkedő török hatalom befolyása alá kerültek, és maradtak egészen a 20. századig. A mai Albániának csak északi csücske maradt „független”. A török döntő és egyben hátráltató tényező is volt az egész újkori albán történelemben, ennek következménye volt többek között a lakosság számbeli többségének mohamedán hitre való fokozatos áttérése is. Bár az újkori szabadságküzdelmek már a 18. században megkezdődtek, csak 1878–1912. között tudtak igazán kibontakozni. Az utóbbi évszázad egyben a szintén lassú, egyenetlen és ellentmondásos polgári fejlődés időszaka is. A függetlenség védelme, valamint a polgári, utóbb a szocialista fejlődés gyorsítása a 20. századi Albánia fő jellemzője.

E kicsiny országban és népen belül sem volt egyenetlen a fejlődés: északon és főként a hegyekben viszonylag szabadabban, de az életformából és a társadalmi berendezkedésből adódóan egyszersmind lassabban is fejlődött az élet. Itt még a törzsi-nemzetségi társadalom számos emléke maradt meg a

legújabb időkig. Ezzel szemben délen és a tengerparton régtől fogva több nemzedéknyi időkülönbséggel volt gyorsabb a fejlődés; hagyományossága és régiessége mellett is valamelyest lépést tartva a balkáni, itt-ott az európai átlaggal. Némileg hasonló a helyzet a kaukázusi *grúz* nép esetéhez: régies és újabb formák egy nép és ország területén vethetők össze közvetlenül. Így a kutató abban a szerencsés helyzetben van, hogy könnyedén követheti a fejlődés útját, s még attól sem kell tartania, hogy ezt az „utat” eltéveszti.

## A z a l b á n n é p k ö l t é s z e t f ő m ű f a j a i

Az albán népköltészet műfaji szerkezetének régies összetétele kétségkívül emlékeztet az ókori görögségére is, de legközelebb a közvetlen szomszédságban lakó délszláv népekéhez áll. Említett két fő vonása: az epika, valamint a közösségi-alkalmi-szertartásos dalok elsődlegessége. A személyi líra nemrég bontakozott csak ki, és most van terjedőben. Az északi és déli országrészek közötti különbségeket az alábbi táblázat szemlélteti:

### n é p k ö l t é s z e t i m ű f a j o k

é s z a k o n	d é l e n
hősdal	történeti ének
történeti ének	ballada
ballada	katonadal
katonadal	partizándal
partizándal	egyházi (ünnepi) ének
pásztordal	családi (ünnepi) ének
munkadal: arató-,	társasági ének
szénagyűjtő-,	
szüreti dal stb.	szerelmi dal
egyházi (ünnepi) ének	lakodalmi ének
családi (ünnepi) ének	siratóének
társasági ének	altatódal
lakodalmi ének	a mai népélet dalai
siratóének	
altatódal	
szerelmi dal	
csúfolók: asszony-,	
papcsúfoló stb.	
táncdal	
a mai népélet dalai	

A táblázatból nem derülhet ki, hogy a fő különbség nem a műfaji csoportok meglétében vagy hiányában, hanem *arányában* van. Gondosabb gyűjtéssel a déli műfaji szerkezet is tagoltabbá tehető, de még teljes megfelelés esetén sem lenne azonos az északival. Ezt néhány példa is szemléltetően bizonyíthatja. Így a legészakibb Thethi-völgyben gyakorlatilag *nem énekelnek szerelmi dalt*, ugyanúgy „fajtalannak” tekintik, mint Magyarországon a 16–17. században. Kissé délebbre, a Shkodra (Scutari) melletti Kopliku faluban a régi magyar *virágénekekhez hasonló* műfajt ismernek. Délen pedig, Saranda környékén a 19. századi *magyarnótákhoz hasonló* dalok divatoznak, ez utóbbiakat is éppúgy cigányok adják elő, mint Magyarországon. Némileg hasonló a helyzet más műfajokkal is, bár a különbségek nem ennyire élesek; általában eltér az előadás módja, a zenekíséret stb. Még azonos elnevezés sem jelent pontos megfelelést: az északi *lahuta* nevű hangszer pl. a délszláv *gusla* megfelelője: egyetlen, vastag lószórhúr van rajta, és ilyen a vonója is, míg délen ugyanez a szó több húrú, modern gitárfélet jelent. Bősséggel lehetne még a példák számát szaporítani, különösen tanulságos lenne az egyes műfajok arányainak összevetése, de ennyiből is látható, hogy az említett területi különbségek tulajdonképp *fejlődési fáziskülönbségek*.

A műfaji szerkezet változásai azonban nemcsak egyes tájak egymáshoz viszonyított fejlődési különbségeiből mérhetők le, hanem azonos területen belül maradvá is élhetnek egymás mellett különböző korokban kialakult műfajok, tartalmak és formák. E történeti (stílus-) rétegek jellemző példáit az észak-albán epika szolgáltatja.

### A z a l b á n e p i k a t ö r t é n e t i r é t e g e i

A fejlődés elve az epikára éppúgy vonatkozik, mint bármely más műfajra vagy a népköltészet egészére is. Az észak-albán epika stílusrétegei egymást követő időszakokban alakultak ki, idők folyamán mind több eltéréssel a világszemlélet, a terjedelem, az ábrázolás- és előadásmód, valamint a formai jegyek tekintetében. E változásokat rendszerint a népi szóhasználat is követi, a jellemzőnek vagy eltérőnek vélt vonásokat emelve ki (pl. *kāngë kreshnikësh*—határ menti ének; *kāng(ë) lahute*—zenekíséretes ének; *kāng(ë) maje krahit*—zenekíséret nélküli ének; *terthorçe*—ferde, vagyis remegtetve előadott ének stb.); ezeket azonban nem ismerjük eléggé. Ezzel szemben a szakirodalom átfogó műfaji elnevezések megalkotására törekszik, így albán viszonylatban a hősi és történeti énekek összefoglaló neve *kēngë popullore historike*, míg a balladáké *kēngë popullore legjendare*.

A legrégibbnek tekinthető *mitologikus* epika albán viszonylatban inkább

kötetlen (prózai), mint kötött (verses) formában maradt fenn, a *demitizálódás* azonban nem volt teljes: a *hősepikában* még sorsistennők (ore), tündérek (zane), óriások stb. szerepelhetnek, sőt a későbbi *történeti énekek* némelyikében alakot váltva keresztény köntösben jelennek meg.

Az albán epika legrégibb elérhető rétege a törzsi-nemzetségi társadalom korába nyúlik vissza; szereplői az említett természetfeletti lények mellett emberfeletti erejű hősök: pásztorok, fejedelmek, vitézek stb. E *hősebek* átlagos terjedelme több száz sor, előadásuk ünnepélyes alkalomhoz kötött, bizonyos felkészültséget kívánó egyéni teljesítmény.

Bár egyes hősök köré több eseményt is feldolgozó ének csoportosulhat (kángë trimash), sőt maguk az epizódok is bizonyos időbeli vagy egyéb rendben követhetik egymást, sem *archaikus hőseposzt*, sem pedig az államilakulás korára jellemző *epopeiát* már nem találni. Ezek meglétéhez, ill. fennmaradásához itt egy sereg feltétel hiányzott.

A törzsi-nemzetségi hősepika főle a középkorban vékony *feudális* réteg rakódott, de lovageposzról szintén nem beszélhetünk. A kérészéletű, törékeny albán fejedelemségek csak rövid ideig éltették az *udvari énekmondókat* és a *hivatásos* (vándor-) *énekeseiket*. Alakjukkal jóval gyakrabban találkozunk magukban a hősebekben, mint a népi emlékezetben vagy a valóságban. (Jellemző, hogy az epikus szövegekben szereplő énekmondók egy része is *magyar* eredetűnek van feltüntetve.) Albán viszonylatban tehát kezdettől fogva mindvégig jelentősebb szerepük lehetett a törzsi-nemzetségi-nagycsaládi vagy faluközösségi keretek között maradt, nem hivatásos énekmondóknak.

A legújabb időkben gyűjtött albán epika kikövetkeztethető legrégibb rétege voltaképpen a hősi és a történeti ének közötti átmeneti műfaj: az országos esemény és a kiemelkedő hős kevés, ill. *történeti* jellegűek, mivel azonban a hősepikára jellemző általánosítás törvényei szerint kerülnek bemutatásra és ábrázolásra, a *hősebek* szóhasználat legalább annyira jogosult, mint a *történeti éneké*; ez utóbbiak egyébként tartalmi-formai szempontból egy újabb és egy régibb rétegre tagolhatók.

Az eseményeket viszonylagos hűséggel követő, a szó szorosabb értelmében vett *történeti ének* kialakulása a 15. századtól, a török uralom megszállásától számítható. A régibb rétegben még országos hősök és események, az újabbakban mind kisszerűbb, helyi vonatkozások kapnak hangot. A török hódoltság első századaiban kiformalódott történeti énekek írásbeliség híján nem jutottak el pl. a magyar *históriás énekek* fokára, hiányzik a szóbeli-írásbeli közlés módját egyaránt használó énekes alakja is, mint amilyen a magyar *Tinódi Lantos Sebestyén* volt ebben az időszakban; az albán történeti énekek mindvégig sokkal régiesebbek és népibbek is. Nem

tudunk a délszlávoknál korábban megvolt és irodalmi eredetűnek tartott *bugarstica*-sorfajta albán megfelelőjéről sem.

Az utóbbi századokban kialakult, a valóságot hívebben követő *történeti énekek* többnyire egyetlen epizódot dolgoznak fel, ennek megfelelően terjedelmük a hősénekekénél jóval kisebb: átlagosan 50—150 sorosak. Költői eszközeik is szegényesebbek, a csodás elemeket inkább a *legendaballadák* mentették át, immár keresztény felfogásban. Tematikájuk eléggé kisszerű (vérbosszú, leányrablás, harc a török adószedőkkel, zsandárokkal, betyártörténetek stb.); hőseik ritkán lépnek ki a helyi keretektől, s válnak országos hírékké. Mivel a korábbi, győzelemmel végződő történetek mellett mind több a tragikus kimenetelű alkotás is, az újabb történeti énekeket nehéz elválasztani a *históriás balladáktól* (esetenként a régibb *hősballadáktól*); az albán kutatás e tekintetben máig adósunk. E legújabb kisepika többnyire zenekíséret nélküli és a délszláv *deseteracnak* megfelelő, általánosnak mondható 10 szótagos sorokat is mindinkább 7—8—9 szótagosak, ill. mindezek keverékei váltják fel.

E legújabb kori történeti ének sem lépett át az írásbeliségbe, nem került ponyvára, mint pl. a magyar helyi *história* vagy a legújabb *hírvers*, mindvégig megmaradt a szóbeliségben, sőt a korábbi, régibb műfaji formák melletti békés egymás mellett élésben! Az újkori történeti énekek eleven-ségére jellemző, hogy hagyományos eszközkészletük jelentős része került át a 20. századi *katonadalokba* s főként a 2. világháború *partizánénekeibe*. Ezeket azonban szinte kivétel nélkül csoportban éneklük.

### Albán epikus hősök

A legrégibb hősénekek szereplői között vannak pásztorok (*Mujo* és *Halil*), akik természetfeletti lényektől (tündérektől) kapják lebírhatatlan erejüket. E zárt, hegyi világban a vagyont az állatállomány és a jó legelő jelenti, ennek fenntartásáért és megszerzéséért folyik a harc, melyben a testi erőnek van legnagyobb szerepe. A történet egy-egy völgy, ill. nemzet-ség kereteit ritkán lépi túl, bár egyes kutatók némelyikben a benyomuló szlávok és az albánok harcait szeretnék látni. Mindenesetre az albán epikában szereplő hősök és az „ellenség” cserélődésével kezdettől fogva számolnunk kell!

A középkorban kialakult hősi-történeti énekekben már feudális uralkodók és urak (*Skënderbeu-Szkanter bég*, *Milosh*, *Murad* szultán stb.) szerepelnek, esetenként egymás nyomdokába lépve. Ők a kis közösségek, valamint az énekesek társadalmi-politikai és vallási helyzete, illetőleg állásfog-

lálása szerint lehetnek szövetséges vagy ellenséges, ennek megfelelően rokon- vagy ellenszenves figurák. Gyakran e két, látszólag kibékíthetetlen álláspont egyeztetésére is sor kerülhet, és így a *hősi ideál* csoportbítatlan marad. Az albán epika eszmei szempontból nem oly élesen kettéosztott, mint pl. a bosnyák: ahol is a mohamedán énekes törökbarát, a katolikus pedig törökellenes beállításban adja elő ugyanazt az éneket. A katolikus albánok is törökellenesek, de a mohamedánok nem feltétlenül törökbarátok; csak az Itáliába kimenekült *arbrësh*-ek (katolikus albánok) epikus énekköltészete maradt mindvégig magától értetődően egyértelmű. A környező szlávokkal vívott harcok mind a kétféle vallású albánok számára továbbra is időse-rűek maradtak.

A hősi ideál a történeti énekek újabb rétegében is változatlan, közel áll a török hódoltság kori magyar költő, BALASSI Bálint *Katonaénekében* megfogalmazott normákhoz:

Az jó hírért, névért  
s az szép tisztességért  
ők mindent hátra hadnak.  
Emberségről példát,  
vitézségről formát  
mindeneknek ők adnak . . .

(Ókori görög, továbbá Európán kívüli példákat még többet említhetnénk.) Albániában még az utóbbi századokban is mindenki lehetett hős, sőt epikus énekekbe is bekerülhetett, aki a közösség által elfogadott erkölcsi szabályok szerint állt helyt. Szinte százával vannak ilyenek (pl. Azem Bejta, Bajram Curri, Gani bég, Mehmet Shpenni stb.); emléküket rendszerint saját nemzetségük énekmondói tartották fenn, a kiemelkedőbb hősök híre és a róluk szóló énekek természetesen nagyobb területen is elterjedhettek. Legutóbb az ellenállási harcok híresebb partizánjai, sőt maga Enver Hoxha is, szerepelnek a különféle epiko-lírai dalokban.

Az albán epika valamennyi műfaja hősközpontú, a hősi ideál még a legújabb epiko-lírai dalokban is érvényesül. Egy albán férfi dicső helytállásával vagy halálával még esetleges korábbi kedvezőtlen hírét is megfordíthatja:

Hej, te pistullori asszony fia!  
Hej, oly rosszat gondoltunk rólad s oly nagy hős vagy!  
Hej, (mert) tűz nélkül nem adtad át a kullát az ellenségnek.  
(Inkább), mint hal a tűzhelyen, (úgy) megégtél (benne)!

Az albánok magának az epikának a fennmaradását is a folytonos harcokkal, saját vitézségükkel magyarázzák. Mintha csak a 15. században élt Mátyás magyar király udvari történetíróját, az olasz GALEOTTót hallanánk: „Mindig valami kiváló hőstetről énekelnek s ehhez a tárgy mindig kínálkozik, mert Magyarországon... *bármely percben fellobbanhat a háború lángja*”. Nyilvánvalóan *utólagos* magyarázatról van tehát szó, mert ha érvényes marad is a hősi ideál, a műfajok a társadalom igényeinek megfelelően váltakoznak és nem is feltétlenül ábrázolnak minden harci eseményt. (Gyökeresen más a világgépük pl. az újkori *katonadaloknak*, beleértve az albán megfelelők nagyobb részét is.)

### H i v a t á s o s   é s   a l k a l m i   é n e k e s e k

Ókori görög és keleti, középkori nyugat-európai és magyar, újkori közép-ázsiai és balkáni adatok alapján mindjobban kirajzolódik előttünk a *hivatásos* énekes alakja, habár magának a specializálódásnak folyamatát ma még nem is látjuk tisztán; különösen homályosak a kezdetek és az írásbeliséggel való találkozás részletei. Az epikus énekmondás különböző időpontokban és helyeken alakul ki, ha a törzsi-nemzetségi társadalmon belül megszilárdul egy olyan vezetőréteg, melynek *evilági* tettei alapozzák meg és tartják fenn az érdekelt kis közösség, később az állammá szerveződő társadalom létét és viszonylagos szilárdságát. A korábbi, természettel vívott harcokról most áttevődik a költői figyelem a társadalmi, egy másik csoporttal folytatott küzdelmekre; a feltaláló kultúrhéroszokat, a kiváló vadászokat stb. felváltja a rettenthetetlen hős alakja, aki közösségének maradandó példaképekül szolgál.

A hősi énekmondás gyakorlata minden bizonnyal a kötetlenebb formák felől közelített a kötöttebbek felé, a szakrális-mágikus rítusok kereteiből kilépve a világi ünnepélyek alkalmi felé, miközben a korábbi tartalmakat és formákat megőrizve az új viszonyokhoz alkalmazták. Az énekmondóról mindjobban lehámlottak a varázsló vonásai, bár esetenként még vannak elnevezésbeli, sőt funkcionális maradványai is e mágikus jellegnek. Az ókori görögöknél, a középkori keltáknál, az újkori közép-ázsiai nomádoknál stb. tudunk énekmondó nemzetségekről és iskolákról, a tanulás megszabott rendjéről, a hivatásos vándorénekesekről, akik a középkorban, sőt helyenként máig esetleg több nyelven is előadták énekeiket. Ez utóbbi gyakorlat a Balkánon még a 19–20. században is megfigyelhető volt, bár épp albán viszonylatban tudunk minderről legkevesebbet. Történeti vonatkozásairól már említést tettünk.

A hivatásos énekesekre vonatkozólag albán viszonylatban még kevés és bizonytalan adat áll rendelkezésünkre, annál több viszont a nemzeti-családi-faluközösségi keretekben tevékenykedő énekmondókra, akik főként zárthelyi lakomákon állítottak saját kisebb csoportjuk vagy népük hőseinek dalbeli emléket. Az alkalmi énekesek száma Albániában oly nagy, hogy az epikus költészet hagyományozását az utóbbi századokban elsőrendűen nekik kell tulajdonítanunk. Természetesen itt sem minden férfi vállalkozott arra, hogy a figyelem középpontjában előadóművészként szerepeljen, mert ehhez biztos fellépés, némi gyakorlat, kitűnő emlékezet, jó hang és fejlett zenei érzék kellett, különösen hangszeres kíséret esetén. Ám mindezek családi-nemzeti-baráti körön belül elsajátíthatók voltak, az énekesek nem feltétlenül járták végig a másutt említett „iskolákat”. A hosszabb hősénekeket 5–6, a rövidebb történeti énekeket pedig 2–3 meghallgatás után képesek voltak elsajátítani, ennyi egymás időbeli közelségében levő alkalom pedig szinte mindenkinek adódott.

Mind a kötetlen, mind pedig a kötött formában előadott epika rendszerint egyéni teljesítmény, s így a többi népköltészeti műfajnál valamivel nagyobb teret is biztosít az egyéniség kibontakozásának. A korábbi kutatás az *előadó* személyét azonosította az *alkotóval*, gondosabb népmesei és énekmondói vizsgálatok azonban kiderítették, hogy a mégoly terjedelmes történetek is hagyományos építőelemekből állanak, ezek szabadabb vagy kötöttebb felhasználása alapján különböztethető meg az ún. *rögtönző* és a *megőrző* (reprodukáló) előadó két típusa. A közöttük levő különbség természetesen csak fokozati; a gyakorlott, hivatásos énekesek között több az „alkotó”, míg az alkalmi előadók között a megőrző típus. Mivel legtöbb esetben az alkalmi előadók vannak többségben, nyilvánvaló az ismétlő, felidéző és megőrző típusú elbeszélők nagy számbeli többsége. A kutatók az utóbbit jobban is hangsúlyozzák. Albán viszonylatban is ez a jellemzőbb, így pl. az észak-albán Kopliku melletti Petroschan falu egyik éneke saját előzőleg magnetofonra vett hangját visszajátszáskor *gépi hűséggel* utánozta, követte; de soha nem volt nehézség a páros vagy csoportos éneklés gyakorlatában sem.

Bármilyen mély és tartós legyen is a bevésés, magából a szóbeli előadásból következik a *változat*, mely továbbadás esetén mind nagyobb és nagyobb-fokú lesz, másrészt újfajta igény jelentkezése azonos előadótól is más és más megoldást követel. Joggal kereshetjük tehát az alkotások mögött a rögtönzőket („szerzőket”, „alkotókat”) is. Albán viszonylatban két tanulságos népi felfogással találkoztunk:

1. Újfajta, időszerű változat a rögtönző nevéhez fűződik mindaddig, míg a továbbadás során az „egyéni” jegyek le nem törölődnek, illetőleg az epika esetében helyivé és időszerűvé nem módosul a szöveg. Ez esetben tehát a



népi felfogás, és ezt követve sokszor a szakmai vélemény is, a hagyományos anyag kellő időben és módon történt, tartósabb életűre sikerült *alkalmazását magasabb szintre, az alkotás nivójára emeli*. Láthatólag az egyszerűsítés és a túlértékelés esetével van dolgunk.

2. „Aki harcolt és vitéz volt, az volt a szerző”, hangoztatják az énekesek, ha a rögtönző, alkalmazó személye már nem ismeretes. A szerzőséget illetően tehát egy hosszan tartó, *közösségi folyamatot sűrítenek egyetlen mozzanatra*, ill. korlátoznak egyetlen személyre, holott a valóságban inkább előre haladó körforgás volna megfigyelhető. (Magyar viszonylatban az epikus énekek 1. személyes előadásmódja tévesztette meg az énekeseket, sőt még a kutatókat is: egyes betyárhősökről pl. feltételezték, hogy a róluk szóló balladáknak ők maguk a szerzői.)

Maga a szóbeliség még nem teszi lehetetlenné az igazi *alkotók* jelentkezését, akik elsősorban a hivatásos énekmondók körében kereshetők. E réteg azonban eléggé vékony lehetett Albániában, ráadásul az egész népi kultúra szóbeli volt, még a leszármazás, a törzsi jogszabályok (az ún. kánonok) stb. is a szájhagyományban öröklődtek, így a homéroszi fordulópont itt sem következett be, sőt a kalevalai is csak 1937-ben, amikor Gjergj FISHTA megírta népi-nemzeti eposzát. Maguk a hivatásos énekmondók és „népi költők” tulajdonképp máig megmaradtak a szóbeliségben, mert pl. mai témájú dicsőítő énekeiket (Mat Dod Pepa, Selim Hasani és mások „alkotásait”) elsősorban a rádió sugározza, nem részei az alakuló irodalomnak.

## Férfi, női énekesek és műfajaik

Egyszerűbb társadalmakban a nemek és korcsoportok szerinti munkamegosztás nemcsak az anyagi, hanem a szellemi javak „termelésében” is megmutatkozik, sőt a műfaji keretek megszilárdulása, a társadalom és alkalmainak változása folyamán is fennmarad. A műfajok nemek közötti cseréjének, az alkalmak változásának stb. éppúgy megvannak a törvényszerűségei, mint a népköltészet nagy, korszakos változásának is; a népköltészeti műfajok minden korban egymáshoz igazodó rendet képeznek, amelyhez hozzátartozik a nemek közötti és nemek fölötti tagolódásuk is.

A valamelyik nemhez kötődés legjobban talán éppen az epika jellemzője, bár nem időtlen és kizárólagos sajátossága mégsem. Ismeretes a délszláv epika (junačke pesme) és líra (ženske pesme) elnevezése, ill. felosztása és ennek vitatható volta is. Az albán epikus énekek még inkább „férfias” jellegűek, mint a délszlávok. (Feltűnő pl. a nők nagy szerepe a bulgár epikus énekek előadásában!) A történetek hősei csaknem kivétel nélkül férfiak, esetleg az ő szerepüket betöltő nők (katonalányok, gyáva férjük helyett

cselekvő asszonyok stb.), akikről elsősorban férfiak énekelnek az érdekelt és érdeklődő férfiaknak. E gyakorlat a valóság talajából fakadt: Albániában a nő szinte máig másodrendű, még inkább az volt a múltban, és helyzetén az új mohamedán vallás jottányit sem könnyített: a háztartási és gazdasági munkák zömét ő végzi, a múltban köteles volt férjét a harcban segíteni, sőt szükség esetén el is kísérni. Csupán annyi könnyebbsége volt, hogy a vérbosszú törvénye rá nem vonatkozott.

Albán nőktől mindössze két epikus éneket gyűjtöttünk; egyedül énekeltek, hangszeres kíséret nélkül. Bár a férfiak nem szokták megvárni, míg a nők munkájukkal végeznek, a hallgatóság soraiból ők sincsenek kirekesztve, sőt az énekeket is megtanulhatják. Mivel saját dalaik alkalomhoz kötöttek és csoportos éneklést kívánnak, amikor magnetofonfelvételre került a sor, egyszer-kétszer ők is ezt a szólóban előadható, alkalomhoz nem kötött és főként a legtöbbre becsült epikus műfajt választották.

Hasonló a helyzet pl. a hegyi *grúzoknál*: az epikus hagyományok egy részét a nők is ismerik, bár előadására ritkán vállalkoznak. Ahol a nők társadalmi helyzete kiegyenlítettebb, epikus énekmondásra is vállalkoznak. Itt azonban a hősének összefonódik a siratóénekekkel és a munkadallal, tehát nemcsak a nemek, hanem a műfajok közötti határt is átlépi. E kérdésben azonban ma még nem látunk eléggé tisztán.

Az albán nők is szólóban éneklék az ő repertoárjukhoz tartozó bölcsődalokat és siratóénekeket. Ez utóbbi szintén összefonódhat a hősénekekkel, de ezeket a hőssiratókat alighanem a férfiak „sajátítják ki” és nem is szólóban, hanem kórusban éneklék, legalábbis erre vallanak az 1930-as évekre vonatkozó észak-albán (Dukagjin) adatok. Erről azonban még kevesebbet tudunk, mint a grúz hőssiratóról.

A hőssirátóra már ókori görög adataink is vannak, az újkori (grúz, balkáni stb.) párhuzamokkal kiegészítve úgy tűnik, ez az egyik műfaji „keresztződés”, ahol férfiak-nők együtt vagy váltakozva *közös* éneket mondanak, ezzel egyszersmind veszít is epikus jellegéből.

A mesemondás terén még elmosódottabbak a határok, a kutatók sietnek megjegyezni, hogy mennyi kiváló elbeszélő van a nők között is, sőt hovatovább minden műfaj ismeretében ők vezetnek. Ha azonban e sietősen odavetett megállapítás mögé pillantunk, meglepő szabályosságokra bukkanhatunk: kiderül, hogy a nők egyes mesetípusokat jobban kedvelnek, ugyanazt a történetet másként mondják el stb. Magam még az 1940-es években is azt tapasztaltam, hogy a magyar nyelvterület két községében (*Táapé*: Csongrád m., *Kopács*: Baranya m.) a különben kiterjedt mesekincsnek mindössze 5–10%-a volt közös, döntő többségük egyik vagy másik nem vonalán „öröklődött” és került előadásra.

Az albán népköltészet műfajai közül az epikus és az epiko-lírikus jellegűek inkább a férfiak, míg az alkalmi-szertartásos-közösségi jellegűek (munkadal, lakodalmi, egyházi ének stb.) inkább a nők repertoárjához tartoznak. Egyik közös műfaj lenne a szerelmi dal, de a kiegyenlítődés még itt sem tökéletes: északon a férfiak lehetőleg egyedül éneklik, délen elkülönült csoportban, ha pedig nőkkel együtt, akkor az egy-két előénekes feltétlenül a férfiak közül kerül ki. A magyar fejlődés e téren jóval tovább jutott, de időben visszanyomozva rendszerint mégis az derül ki, hogy az első szerelmi daltípusok a férfiak szájából és szemszögéből hangzottak el, a nők jelenlétére vallók rendszerint az előképek átalakításai. A nők—férfiak nálunk is jobban tudtak külön énekelni, közös kórusaik pedig nem mindig összehangoltak.

Az albán nők a bölcsődalokat, siratóénekeket egyedül, az alkalmi, szertartásos dalokat pedig ketten vagy kisebb csoportokban éneklik; megfelelő társ híján esetleg leány-, ritkábban fiúgyermekkel együtt. A férfiak epikus énekeiket szólóban, duóban, epiko-lírai dalaikat (katonadal stb.) csoportban adják elő. A nőknek a közös, a férfiaknak pedig az egyéni előadásban van nagyobb gyakorlatuk; ezeken kívül a két nem előadói stílusa, sőt bizonyos szempontból szókinése is eltér.

### A z é n e k e s e k é l e t k o r a

Hanyagló szóbeli hagyomány legjobb közlői a szegények és az idősök közül kerülnek ki, legfeljebb szokás és illem korlátozza szerepüket és működésüket. (A mesemondás sok helyt hovatovább a nagyszülők körére korlátozódik.) Virágzó szájhagyományban a korcsoportok tudása kiegyenlített, mindenesetre az illendőség keretei közé szorított.

Az albán adatok sok tekintetben az eddigiek ellenpéldái. Az alkalmak és műfajok különbségeitől eltekintve, a női énekesek egyharmada 15—20, kétharmad részük pedig 20—30 év között volt, idősebbek ritkán vállalkoztak csak éneklésre. Jóval kevesebb 20 éven aluli férfiénekes volt, mint nő, a fiúk esetleg édesanyjukkal együtt adtak elő. A férfiénekesek zöme 20—35 év közötti, kisebb részük 35—40 éves, időseket ritkán hallhattunk. Az albán nők tehát korábban kapcsolódnak be, hamarabb abba is hagyják, a férfiak épp fordítva; mindkét nembeli felnőtté válásának másfél évtizedében énekel. A szabályszerűség tehát közös, az évjáratok eltolódása a két nem közötti különbségből fakad. Mivel más-más műfajt énekelnek, az idősebb korosztályok „kiesését” valahol másutt kell keresnünk. (Az átlagos életkor viszonylagos alacsonyysága sem igazít el, hiszen a megmaradt idősebbek sem voltak aktívak.)

Múlt századi adatok még „idősebb” férfiakat is említenek, ez a kormeghatározás azonban szerfelett bizonytalan. A hivatásos énekesek kényszerűségből élemedett korukig űzhetik ugyan költői és előadói mesterségüket, de ha más megélhetésük is van, igyekeznek maguk helyett tanítványaikat munkába állítani.

Egy ideig arra is gondoltunk, hogy az albán fiatalok túlhajtott éberségből nem engedik szóhoz jutni az öregeket, de nem erről van szó. Saját véleményük és a tapasztaltak szerint is, az idősebbek már nem tudnak megfelelni a jó előadás feltételeinek, különösen nehezen és főként nem sokáig bírják a mindig erős, erőltetett, hangos és magas fejhangot, amely az epikát, de kisebb mértékben az alkalmi (női) dalokat is jellemzi. (Az idősebbek reszkető hangjára külön kifejezés van: az említett *terthorçe*, mely igen jellemzően *ferde*, *hamis* hangot jelent, mivel a megszokott ízlésnek nem felel meg.)

A magyar kutatók hasonló tapasztaltak Mongóliában is, ahol az említett feltételek és követelmények még nagyobbak: egy híres, de már idős énekmondót valósággal rejtegettek a kutatók elől, napok múlva csak úgy tették lehetővé a vele való találkozást, hogy megígértették: nem énekeltetnek vele. Amikor néhány számot mégis előadott, maga az idős énekes jelentette ki, hogy „ez már nem az igazi”!

### Egyéni, páros és közös éneklés

Az előadó az epikus énekben úgy ismerteti az eseményeket, hogy a *jelenlevő hallgatóság* megértse, ezért a produkciók többsége – kezdettől a legújabb időig — egyéni jellegű. Történeti és recens adatok elég gyakran említik a páros éneklést is, de ezen a téren elég sok a bizonytalanság. Valószínűleg pl. maga Achilleus is szólóban énekelt a sátorban, a vele szemben ülő Patroklos csak hallgatta; a Priskos rhétor-féle tudósítás Attilát dicsőítő két barbár énekesről ír, de nem derül ki, hogy egymást váltva, váltakozva vagy egyszerre adtak-e elő; esetleg az egyik csak énekelt, a másik pedig hangszerrel kísérte. (Hasonló bizonytalanságban maradunk az inka és más fejedelmek udvari énekmondói tekintetében is.) Az obi-ugorok és a finn *Kalevala*-énekesek mindenesetre szabályosan váltakozva énekelnek; e soronkénti váltás alapja az ismétléses jellegű gondolatrítmus; ilyen szélsőséges fokon való jelentkezése mindenesetre külön fejlődés eredménye lehet.

Az albán epikus énekek előadása alapvetően *egyéni* produkció, az esetek kétharmadában egyedül énekelték, a többit párban, de csoportban soha. A szólóénekesek jó harmada önmagát hangszeresen kísérte, a többség azonban teljesen egyedül énekelt.



1. sz. kép: Epikus énekes, *lahután* kíséri önmagát.  
*Petroshan* (É.-Albánia), 1959. *Katona Imre* felv.

A páros éneklés módja többféle: egy-egy eset volt mindössze, amikor kezdettől végig egyszerre, ill. egymást szabályosan váltva énekeltek; ez a gyakorlat részben a műfaj sajátosságából is adódott: az első rövidebb történeti ének, a második viszont strófikus epiko-lírai dal volt. Egyébként a párból mindig egy valaki a *főénekes*, a másik csak segít neki: átveszi egy-egy epizód végét, addig társa pihenhet; különösen jól jön a segítség a befejezésnél, amikor mindketten egyszerre és lehetőleg még a szokottnál is erősebb hangon énekelnek. Ritkábban az is előfordul, hogy a *másodénekes* a párbeszédbe kapcsolódik be. A párok *váll váll mellett*, vagyis szorosan egymás mellett ülnek. Egyes kutatók ezt katonás szokásnak vélték, de sokkal inkább arról lehet szó, hogy így tudják a kettős éneket legjobban, külön

szóbeli figyelmeztetés nélkül összehangolni. (Az elején egy-két szóval különben is tájékoztatják egymást; a kisebb csoportban és egymással szemben éneklő nők egy-egy szakasz, rövidke pihenő után *hajde* szóval indítanak.)

A párban szereplők közül nem feltétlenül énekel mind a kettő, az egyik esetleg csak hangszeres kísérettel szolgál; ilyenkor a zene árnyaltabb és állandóbb kísérő, mintha az énekes önmagát kísérné. Egyetlen olyan eset volt, amikor mindketten énekeltek, és egyikük még hangszeres kísérettel is szolgált, vagyis egyszerre háromféle hang zengett. Az általánosabb gyakorlatból arra lehet következtetni, hogy az epikus énekmondás *egyéni és zene-kíséretes előadás*, a zenét azonban egy „eleven hangszer”, az énekestárs is pótolhatja, akinek legtöbbször nincs több szerepe, mint a hangszeres zene-kíséretnek: belesegít, lezár, közjátékot pótol, biztosítja a pihenést stb.

Az albán szólóénekes rendszerint törökülésben foglal helyet, ülében egy-húrú, vonós *lahutá*ja vagy kéthúrú, pengetős *çifteliá*ja, a párok viszont szorosan egymás mellett ülnek, mint említettem. (A burját énekes még kényelmesebb: félig fekvő helyzetben ad elő!) Ezzel szemben az albán asszonyok párban vagy négyesével énekelnek, a párok egymással *szemben* állnak mindvégig. Ha szólóénekes is van, az áll középpütt, a többiek félkörben helyezkednek fel. A dél-albán csoportok 3–15 főre rúgnak, nagyobb létszám esetén 2 előénekes is van, ők a félkör közepén helyezkednek el szintén egymással szemben!

Az egyéni előadásnak produkciós, a csoportosnak pedig szertartásos, táncos vonatkozásai az elhelyezkedésből még kikövetkeztethetők. Mindezek azonban már az alkalmaktól megszabadult éneklési módok; a lakodalmom, a ringatás vagy akár a munka is bizonyára sokféle más megoldást kíván. (Egyetlen szélső példa: az egyik asszony alacsony, kerek asztalkán tepsit forgatva énekelte a sikamlós csúfolót; az edény ütögetésével, pörgetésével adta meg magának a ritmust.)

### H a n g s z e r e s   z e n e k í s é r e t

A hangszeres zenekíséret az epikus énekmondás szokásos velejárója; mivel a száj el van foglalva, húros (vonós vagy pengetős) hangszert használnak. Már ókori görög adatok említik a *phorminx*ot és a *kitharát*; zenekíséretes volt az ókori keleti és csaknem valamennyi újkori nép epikus énekmondása is. A hangszer- és műfajváltás egyidejű folyamat lehet, erre vallanak pl. a középkori magyar elnevezések is (*lantos*, *sípos*, *kobzos*, *hegedűs* stb.), ill. az egy adott időpontban és népen belül tapasztalható eltérő szóhasználat utalhat egymás *mellett* élő zenekíséretes műfajokra és bizonyos fokú specializálódásra is.

Ám a zenekíséret sem elmaradhatatlan: a burjátok hangszeres kíséret nélkül énekelnek, és így adják elő a kirgiz *Manasz*-eposzt is; esetenként hiányzik a délszlávoknál és más népeknél is. A zene elmaradása kopás eredménye lehet, nemegyszer műfaji és előadásbeli változásokkal összekötve.

Az albán epikus énekek nagyobb része ma már zenekíséret nélkül hangzik el, e helyzetet azonban nem szabad visszavetítenünk a múltba! Említettük, hogy az énekek mintegy harmadát párban adják elő: a társ tulajdonképp hangszerpótló szerepet tölt be; kivételes esetben énekel és játszik is. Némi egyszerűsítéssel tehát azt mondhatnánk, hogy a páros éneklésmód is szólisztikus jellegű, *a zenekíséret elválík az énekestől*, és egyben formát és szerepet is cserél: *kísérő énekké változik*.

A zenekíséret az esetek többségében azt jelenti, hogy maga az énekes játszik, részben pedig olyan társ kíséri, aki maga nem énekel, csak hangszeren játszik. Mivel a zeneértők többsége énekelni is tud és viszont, arra kell gondolnunk, hogy a zenekíséretnek az énekestől való elválása egyszerű *munkamegosztás*, kényelmi megoldás, tehát másodlagos jelenség. Ilyenkor a kísérő kezd: intonál, továbbá a szüneteket kitölti, esetleg a végén énekekkel is belesegít. A társ zenekíséréte elejétől végig is tarthat, míg a saját kíséret megszakadhat. A társ kísérőzenéje árnyaltabb, változékonyabb és változatosabb is, mint a saját, de ez is teljesen az énekek, illetőleg a tartalomnak van alárendelve, tehát csak aláfestésül szolgál a zene, nem önállósul. (Hasonló a helyzet a mongol zenekíséret esetében is.)

A saját zenekíséret szerepe is hasonló: az ének előtt hangzik fel az intonáció, kitölti továbbá a szüneteket és a szöveg mondanivalója szerint festi alá, hangsúlyozza a fontosabb részeket; ugyancsak a tartalom szerint változik a dallam, valamint a ritmus is, tehát nemcsak a hangerő módosul. A zene mintegy kiszolgálja a szöveget, illetőleg az éneket; erősíti az előadó zenei biztonságát is. Kivételesen az is előfordul, hogy míg a zene szól, az előadó nem énekl, hanem mintegy pihenésképpen csak recitálja a szöveget. (Erre mongol példáink is vannak.) Ez utóbbi esetben az ének és a beszéd, ill. a próza és a vers már elvált, a kötöttség kialakult, e megoldás tehát csak átmeneti.

A hangszerek bizonyos műfajokhoz való kapcsolódásának, ill. a zenekíséret elmaradásának és hiányának megvannak a maga törvényszerűségei. Így Észak-Albániában az epikus énekeket *lahuta* vagy *çiftelia* (çyfteli, qifteli, qyfteli), más néven *sarqy*, a pásztordalt furulya (fyelle), a szerelmi dalt hegedű (çemole) és a csoportos éneket néha dudaféle kíséri. A közösségi-alkalmi dalok (lakodalmi ének, munkadal stb.), továbbá a nem produkciós szólóénekek (bölcsődal, siratóének stb.) nagyobb részét semmiféle zene nem kíséri. A zenekíséretnek ezek a típusai mind alá vannak rendelve az ének-

nek és a szövegnek; elmaradásuk nem okoz elháríthatatlan nehézséget: az éneket a zene, a zenét az ének adott esetben könnyedén pótolhatja, helyettesítheti. Más a helyzet a táncdalokkal és a mozgással összekötött szertartásos énekekkel; a népköltészet „lirizálódása” is a zene előtérbe kerülésével, esetleg lassú önállósodásával jár együtt. (Korábban is voltak szövegtelen zenei rögtönzések, még a legegyszerűbb lahután is játszottak ilyeneket.)

Minél régiesebb és hosszabb egy epikus ének, annál inkább *lahután* kísérik, a valamivel fejlettebb *çiftelia* inkább kisépikai műfajokhoz társul. A még rövidebb terjedelmű és sorú legújabb kori kisépikai műfajokat már semmiféle zene nem kíséri, ellenben mindinkább a páros és csoportos éneklés nyomul előtérbe.

### Ének és hangerő

Albániában a szertartásos és alkalmi dalok többségének legfeltűnőbb vonása a magas és erős hang, melyet a nők és a csoportok könnyebben, a férfiak és az egyedül előadók láthatólag erőlködve teljesítenek. A magas, erős és vékony, szinte természetellenes *fejhang*, albán nevén *váll feletti hang* (këngë per maja krahit, këngët ne maje te krahit) az epikus előadásmód legfőbb jellemzője. Használata annyira kötelező érvényű, hogy az idősebbek inkább lemondanak az éneklésről, mert nem bírják teljesíteni; a gyakorlott énekesek pedig időközben szüneteket iktatnak be, hogy kissé kifújassák magukat. „Menet közben” a hangerő nem csökkenhet, a megkívánt hangmagasság sem eshet, sőt tartalmilag fontosabb részeknél még magasabbra és erősebbre változik (a szüneteket rendszerint ezek után iktatják be), különösen erős befejezéskor, amikor esetleg ketten is harsogják. E hangmagasság és hangerő egyformán kötelező zárthelyi és nyílttéri előadásnál, szólóban és duóban, zenekíséret nélkül és zenekísérettel. Az énekes arca olykor eltorzul az erőlködéstől, nyakán kidagadnak az erek.

A nagy hangerőnek és magas hangnak bizonyára mágikus gyökerei vannak. Előző korszakok és fejlődési szakaszok általánosnak vehető előadói vonása az „izgatott”, emelt, éneklő hangsúllyal való beszéd és éneklés, továbbá a próza és vers, ill. a kötetlen és kötött, recitált és énekelt részek váltakozása. Az előadó ezzel is bizonyos ihletettségi szinten tartja magát, hallgatósága figyelmét jobban leköti és a szó erejével meggyőzőbb hatást is gyakorol. Mindez fokozottabban érvényes azokra a mágikus-szertartásos esetekre, amikor a közlés nem a jelenlevő hallgatóságnak, hanem a messzebb vagy fentebb lakó természetfeletti erőknak szól. Százával lehetne bizonyító példákat említeni, de elegendő itt néhány időben, térben közelebb eső adat is. A mágikus vonások halvány nyomait őrző *mongol* epikus énekeket valószínűtlenül magas és erős *fejhangon* adják elő, némely virtuóz énekes egy-



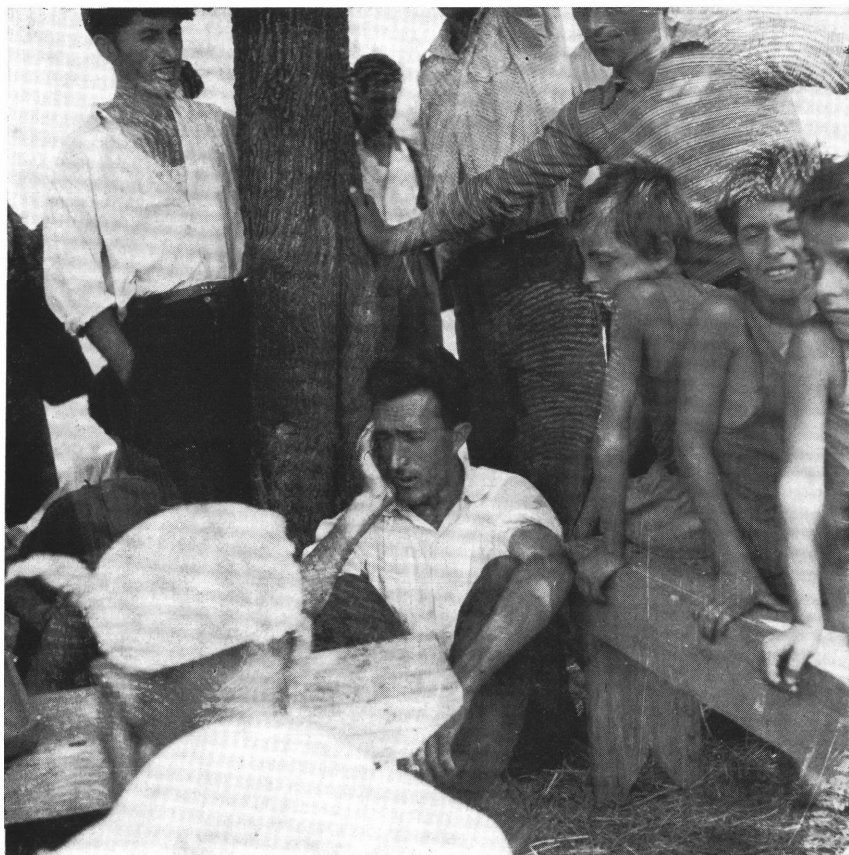
maga egyidejűleg kétféle hangot is tud produkálni! A szintén mágikus román *kolindákat* minden csoport harsogva adja elő, hogy meghallják az égiek, akiktől a segítséget várják és kérik. Régi magyar történeti adatok szólnak arról, hogy a katonák csata előtt *harsogó, hatalmas* hangon énekelték dalaikat (az egyházi vonatkozásúakat nyilván az égieknek, a világi-harci jellegűeket pedig az ellenség elriasztására szánva), és ide tartozik a BALASSI-féle *hangoslat* elnevezés is, melyre HARMATTA János hívta fel a figyelmet. Újkori egyházi énekekben is *harsognak* a dobok és trombiták, hogy Jézus megszületett; hagyományosabb közösségekben lehetőleg hangosan mondják a közös imát, hogy az égiek meghallják. (A zajkeltés mágikus szerepéről szükségtelen itt a közismert példákat felsorakoztatni.)

Az erős és magas hang részben másvilági, részben evilági hallgatóknak szól. Az Iliasban Glaukos is így hívja segítségül Apollót, másrészt SZÓKRATÉSZ arról tudósít, hogy a rhapsódosokat hatalmas (a 20 000-es szám merő túlzás!) embertömeg hallgatja. Közelebbről a középkori várvirrasztók, hajnalkiáltók, újkori éjjeliőrök, legutóbb a lakodalmi vőfélyek és a falusi kisbírók is verses szövegüket erős és magas hangon recitálják, illetőleg éneklik, mindenképpen a megértetés, a tartalmi közlés a fő céljuk.

Az énekbeli albán „hangosság” mágikus nyomai mára elhalványultak, előtérbe nyomult a praktikus jelleg. Zene nélküli albán kardtáncoknál a küzdő felek itt-ott még kiáltoznak és pukkantanak is szájukkal, ez utóbbi hang nyilván a puskalövést helyettesíti, s végeredményben ijesztésül szolgál. Hatalmas hangon és megszabott módon üzennek hegyről hegyre a pásztorok is egymásnak, itt is már a hírközlés a lényeg. Hasonló a helyzet az epikus énekek előadásával is: az előadó ezzel is segít lekötni hallgatói figyelmét, az elfogyasztott *rakin* (szőlőpálinkán) kívül az erőlködés egyben ihletét is fokozza. A közízlés szerint a hősi ideál harsány hirdetése fokozza az érdeklődést, a hallgatóság lelkesültségét, ezért kétszeresen sem illenék idős emberek szájába, csakis olyanok adják elő, akik maguk is bármikor meg tudnák ezeket valósítani. A hangerő, a magas fejhang tehát az eszmei ráhatás egyik formai eszközévé vált. Szerepet játszik a közérthetőség is, különösen szabad téren, nagyobb létszámú hallgatóság esetén, elsősorban a hivatásos énekmondók gyakorlatában.

### M i m i k a   é s   g e s z t u s

Az albán férfiak és nők minden műfajt egyformán merev arccal énekelnek, az erőlködés mindenestre meglátszik, de az arcjáték nem követi az előadott szöveg érzelmi hullámzását. Ez a merevség egy kissé a siratóénekek előadási módjára emlékeztet, esetleg szertartásos jelleget őriz.



2. sz. kép: Epikus énekes, jobb tenyerét arcához teszi.  
*Petroshan (É.-Albánia), 1959. Katona Imre felv.*

A mimikára vonatkozólag nincs elegendő nemzetközi adatunk. A merev, szenvtelen vagy éppen „szenvedő” arccal való éneklés tűnik gyakoribbnak, de egyesek kiemelik a *hivatásos* délszláv énekesek élénk arcjátékát; a mongol és közép-ázsiai nomád népek énekmondói a hatást kezdetleges mimikával is fokozzák. (Egy mongol-dzsarut énekes mellékneve „Szörny” volt, mivel félelmetes arccal adta elő hőseinek a szörnyekkel vívott küzdelmeit.)

Az albánhoz hasonló merev fejtartás és mozdulatlan arc jellemzi a gyimesi keservese, moldvai balladák stb. előadóit is, míg a siratóénekek rögtönzésekor az arc- és kézmozdulatok széles skálája bontakozik ki. A jó mesemondók egy része valóságos szintársulatot pótol, mások szinte mozdulatlanul adnak elő, az elbeszélésre korlátozva produkciójukat.



3. sz. kép: Epikus énekes, jobb kezét arcához teszi, fülét befogja.  
*Petroshan (É.-Albánia), 1959. Katona Imre felv.*

Az ellentmondó adatokból talán az a törvényszerűség állapítható meg, hogy a régies előadói stílussal a merevebb, ünnepélyesebb tartás és hangvétel jár együtt; minél inkább a tartalom közlése a cél, annál kisebb szerepe van a mimikának és gesztusnak és viszont. Mihelyt az előadás valamilyen mozgással kapcsolódik, felszabadul a kéztartás, élénkebb az arc, mint pl. az újkori magyar mulatónótáknál: éneklésük során az idegenek által is sokat emlegetett újjal való „fenyegetés” vagy tarkóra tett tenyér nyilvánvalóan tánchoz kapcsolódó szokás.

Hangszeres kíséret esetén mindkét kéz le van foglalva, egyébként feltűnő jelenségek figyelhetők meg épp a gesztikulációt tekintve; ezeket azonban éppúgy nem írták le kellő részletességgel, mint a mimikát. Az albán nők

rendszerint összekulcsolt kézzel énekelnek, miként a székelyek és gyimesi, moldvai csángók is, akik ülve ölkben pihentetik kezüket. Az albán epikus énekesek azonban egyik vagy mindkét tenyerüket arcukhoz teszik, esetleg fülüket valamelyik ujjukkal bedugják, ritkábban pedig hüvelykujjukat a vállcsúchoz támasztva kisujjukkal dugják be fülüket, kiterjesztett tenyerük pedig mintegy hangfogóul szolgál. Ők maguk ezt azzal magyarázzák, hogy így *magasabbra megy a hang*. Ha el is fogadjuk, hogy a különleges hang másfajta képzésmódot kíván, még ez esetben sem megnyugtató ez a magyarázat.

A Jünnan (Dél-Kína) tartománybeli tibeto-birmán nyelvű *va* nép énekesei tenyerüket arcukhoz teszik és fejüket ingatva énekelnek; ha a fejükön kulcsolják össze kezüket, általában merevek, mozdulatlanok maradnak. Állításuk szerint „nem tudnak mit tenni” a kezükkel. A mongol énekesek egy része füle mögé teszi tenyerét, mintha nagyothallana. A tibeti rítus-énekeket is így adják elő, hogy „meghallják a szellemek szózatát”. A bagdadi Korán-énekesek azzal magyarázzák a két tenyér fül mögé tételét, hogy valamikor a pogányok közáporral zavarták meg ájtatoskodásukat, a szent szöveget nem volt szabad abbahagyni, s így védekeztek. Dél-Amerikától Kelet-Ázsiáig, az ókortól máig ismertek azok a szobrok és álarok, melyeken a száj és főként a fül ábrázolása hangsúlyos, eltúlzott. Mindez arra vall, hogy miként a költői tudást, varázssos erőt stb. is külső, természetfeletti lényektől származó adománynak tekintették, és a szent szövegeket hangos szóval közölték e szellemekkel, esetenként ugyanígy tőlük várták a „súgást”, az ihletet és befogták fülüket a nem kívánatos hangok elől. Mindez természetesen csak feltevés, még bővebb kifejtésre vár. Ma már csak csökevényes emlékeivel találkozunk; magyar viszonylatban archoz tett kézzel való éneklésre mindössze egyetlen adatunk van, melyre mindmáig nem kaptunk magyarázatot.

### Előadási alkalmak és a hallgatóság

A személyi líra kialakulása előtti időszakban a rövidebb műfajok valamely alkalomhoz (pl. munka, altatás stb.) vagy szertartáshoz, szokáshoz (egyházi, lakodalmi stb.) kapcsolódnak, az epika sem mindig és mindenütt adható elő, e műfaj is alkalmi, ezek azonban rendkívüliek és ünnepélyesek: biztosítják a nyilvánosságot, a kellő időtartamot és a hallgatóság figyelmét. Kisebb közösségekben ehhez elegendők a családi ünnepek is (körülmetelés, lakodalom, baráti lakoma stb.), magasabb szinten rendszerint a hadi vállalkozásokat megelőző vagy a győzelmet követő lakomák, esetenként pedig áldozati, temetési és egyéb rendkívüli alkalmak szolgálnak.



4. sz. kép: A tepsiforgatás ütemére tréfás dalt éneklő asszony.  
*Petroshan (É.-Albánia), 1959. Katona Imre felv.*

Az albán epika sem a hétköznapiak, hanem az ünnepek műfaja, sőt nem is akármilyen, hanem ún. *barátokkal megtartott* társas összejövetel szükséges hozzá. Énekbeli nyomok vannak rá, hogy lakodalomban, harcba vonulás közben is sorra kerültek, erről ma még keveset tudunk.

Szűkebb nemzetségi-családi körben tartott ünnepen elsőnek rendszerint a házigazda vagy férfirokona kezdeményez, de bármikor felléphetnek a vendégek is.

A hivatásos énekesek részben felkeresik a megfelelő alkalmakat (a délszlávok pl. a búcsúkat, vásárokat, sőt a bulgár énekesek kiálltak még a forgalmas országút szélére is), részben maguk teremtik meg azzal, hogy népesebb házakat meglátogatnak, és a vendéglátást mintegy énekléssel

szolgálják meg. A házaló énekes koldus alamizsnaszerző előadása e gyakorlat legmélyebb végpontja.

Virágzó epikus hagyomány esetén mindenki a legtöbbre becsült epikus énekeket hallgatja legszívesebben és legnagyobb érdeklődéssel. Ókori görög adatok szerint a rhapsódosokat nemegyszer több ezer főnyi tömeg hallgatta, de ennél is jelentősebb a teljes átélésre vonatkozó megfigyelés Attila lakomájáról: „némelyek gyönyörködtek a költeményekben, mások lelkét felvillanyozta az elmúlt háborúk emléke, mások pedig, kiknek testét koruk már elgyengítette s így hevük már csillapulni volt kénytelen, könnyekre fakadtak”, írja Priskos rhétor. Sok hasonló tudósítást idézhetnénk még. A hősökkel való azonosulás még a román balladák hallgatóságára is jellemző, sőt az elragadtatott csodálkozás egy-egy jobb mesemondó előadását is kísérheti. Mindez természetesen lendületet ad az előadók képzeletének, megkönnyíti nekik a rögtönzést.

Az albán epikus énekek hallgatósága teljes csendben, szinte mozdulatlanul és szemrebbenés nélkül figyel, valósággal issza a szavakat. Átéli az eseményeket, átveszi az énekes izgalmát és feszültségét. Hosszabb szünetekben, még inkább az előadás befejeztével, hangos vidámsággal bekiáltoznak: „a szív mindig énekel”, „szerencsés a száj” és hasonlókat. A belső feszültség elragadtatott kiáltozásokban, esetleg tapsban és nevetésben oldódik fel.

A hősies epika hallgatása nem szórakozás, hanem erkölcsi tanulság, eszmei erősödés és jelentős élmény. A hallgatóság feszült figyelme feleslegessé teszi az előadói fogások nagyobb részét, az albán epikus énekes szinte eltűnik, háttérben marad produkciója mögött; a legritkább esetben említi csak önmagát és előadását. Menet közben legfeljebb ennyit mond: — Nézd csak! Hallgasd csak! stb. A bevezetés legtöbbször Isten dicsőítése és áldáskérés:

— Dicsőség és tisztelet az örök Istennek! Mi nem léteztünk és Isten megteremtett minket.

— Légy kegyelmes, boldogságos Isten!

— Ajánljuk magunkat Isten kegyelmébe, tisztelt hallgató!

Máskor mesei kezdettel, természeti kezdőképpel, egy-egy mulatsággal indul vagy in medias res kezdődik a cselekmény. Hasonlóan tartózkodó a befejezés is: Isten dicsőítése, a történet hitelének bizonygatása, esetleg erkölcsi tanulság; az énekmondó most sem sokkal lép előbbre:

— Legyen rajtunk az Isten kegyelme!

— Nem tudok mást. Dicsérjük az Istent!

— Így mondják, én nem láttam a dolgot. Ha nem így volt, másképp mondanák el.

— Megtaláltam a dalt és elénekeltem.

— Aki hallgatja, szívében ujjongjon!

— Szegény az, aki egyetlen asszonynak is hisz!

Nem ennyire komoly és már hitelt sem kívánó a magyar *mesemondó* magatartása. Néha már a mese kezdetén, legöbbször pedig a végén tréfálkozik hallgatóival: bevonja őket is a mesebeli lakodalomba és kiosztja nekik a hálátlan szerepeket. Menet közben is játszik hiszékenységgel: — Úgy láttam, mint most! ott voltam, ahol mondták! — hajtogatja, sőt ilyeneket is megkockáztat: — Gallér híján köpönyeg, hazudok, mert van kinek! — A mese hallgatósága sem viselkedik különbül: a naivabbak el-elhiszik a csodákat, mások azonban vaskos tréfákkal fűszerezik a mesei történetet, ők is jókedvűen bekiáltoznak; kölcsönös tehát a jóízű, szellemes tréfálkozás. A mese már szórakoztató és gyönyörködtető műfajjá vált.

### Ö s s z e g e z é s

Az albán fejlődés általános megkésettsége és e kis népen belüli fáziskülönbségei kulcsot adnak kezünkbe az epikus énekek történeti-műfaji és stílusrétegeinek felfejtéséhez, továbbá az előadás módjának (szóló — duó — kórusos éneklés, zenekíséret, hangerő, mimika és gesztus stb.) változásaihoz. Az egymás mellett élő régibb és viszonylag új tartalmak és formák történeti-összehasonlító vizsgálata a jelenségek általános elterjedtségére vall. Az albán és a nemzetközi adatok segélyével kielemezhető egy epikus énekköltészet és előadói művészet, melynek minden mozzanata egy hagyományrendszer szerves része és eltér az újabb korok műfajaitól, eszméitől, előadói gyakorlatától. Gyökerei a legrégibb múltba nyúlnak le, ugyanakkor „lombjai” a mába érnek.

Imre Katona

## THE ALBANIAN EPIC POETRY

(Songs and reciters, performance and audience)

In the summer of 1959 the author spent 6 weeks in Albania, where he collected epic songs. Although he has not finished his work yet, he still publishes his observations completed by international parallels.

The most ancient layer of the Albanian epic poetry, that is, its mythological-heroic layer is very thin, most of the works are *historical songs* and *narrative-lyrical songs* of the modern age. While in the north it is the epic poetry, in the south it is already the lyrical one that dominates, and personal lyrics is just under spreading nowadays. The epic songs are sung individually or in pairs, while the lyrical songs of collective-personal character are sung in smaller groups (3 to 15 persons). The larger ensembles usually have foresingers, too. The members of the epic pair always sit next to each other, while the lyric singers sit facing each other, or in a semi-circle.

The oldest epic songs are accompanied by — if in use at all — the stringed *lahuta* or the *çiftelia* plucked with a plectrum, while the narrative-lyrical songs of the modern age are not accompanied by them, love-songs perhaps by the violin, and dance- and other songs by the pipes. It turns out of the investigations that the instrumental part can be substituted by the vocal performance of a *second-singer*, who does not provide the accompaniment evenly, from the beginning to the end but joins in only from time to time, much in the way the instrumental it does. The accompaniment is always subordinated to the text and content. At more important places both singing and music are intensified, especially towards the end of the performance.

Great sound-intensity, the high and forced, unnatural falsettos are characteristic to all forms, but first of all to epic poetry. Perhaps this might have had magic origins: they might have been sung as a message to those living in Heaven. But at any rate, today they aim at as good understanding as possible. This method of keeping the audience's interest alive and the development itself are supported by a great number of international parallels, too.

The Albanian singers sing with a strikingly stiff, painful mien and in the meantime with a peculiar hand position: they put one or both hands to their faces or even stop their own ears. In their opinion, this way sound *goes higher*, but obviously the very reason is something else: according to international examples, at an earlier stage they probably put their hands behind their ears, thus listening to the whisper of spirits, perhaps the above way of singing preserves the memory of this.

The Albanian epic songs are sung almost exclusively by men, while the lyrical ones are performed by women. Folk poetry can be precisely divided according to sexes. The two sexes seldom sing together but if they do, men act as foresingers.



Otherwise both their repertoires and styles of performance differ from each other. This also preserves the memory of the old "spiritual" division of labour.

Almost all the singers are young or middle-aged, presumably because the voice of older ones is not sharp enough, while loudness and sharpness are integral parts of a taste-norm developed long ago.

The Albanian society's way of thinking is hero-centric, even recently anybody who has performed some heroic deeds may become a hero and can be sung about. Today the singers are usually family- or clan-members, but there are still vague traces of professional singing, too.

The Albanians hold the heroic epic poetry in highest esteem, the audience listens to them with great attention, and they dissolve in laughter, crying-out and applause only at the end of the songs. The stories are held unconditionally authentic by singer and audience alike.

By the help of the Albanian and international examples, an old epic art has been reconstructed better than before.

1959 nyarán ANDRÁSFALVY Bertalan kollégámmal 6 hetet töltöttünk Albániában, egy tiranai muzeológus, Rrok ZOJZI volt segítségünkre. Tanulmányutunkon többek között népköltészeti-népzenei gyűjtést is végeztünk. E munkát adandó alkalommal folytatni akartuk, ám ez mindmáig nem volt lehetséges. Így az eredmények megengednek ugyan általánosításokat is, de bizonyos mértékig még előzetesek.

Az idézett szöveg közös gyűjtés a Shkodra melletti Hajmël-Dejës faluból, 1959-ből. Énekelte Zef Gac Zefi, kb. 40 éves albán paraszt.

A közölt képek mind KATONA Imre felvételei.

ASZTAHOVA, A. M.

1966 *Bilini. Itogi i problemi izucsenija.* Moszkva, Leningrád.

BOUDOUIN, Ch.

1952 *Le triomphe de héros.* Paris.

BOWRA, C. M.

1952 *Heroic Poetry.* London.

BRAGINSZKIJ, L. S.—PETROSZJAN, A. A.—CSICSEROV, V. I. (red)

1958. *Voproszi izucsenija eposza narodov SZSZSZR.* Moszkva.

CSUKA Zoltán

1946 *Désláv népballadák.* Bp.

DÉGH Linda

1962 *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft, dargestellt an der ungarischen Volksüberlieferung.* Berlin.

DÖMÖTÖR Tekla

1964 *Naptári ünnepek — népi színjátszás.* Bp.

DÖMÖTÖR Tekla—KATONA Imre—ORTUTAY Gyula—VOIGT Vilmos

1969 *A magyar népköltészet.* 2. kiad. Bp.

ERŐDI Béla

1892 *A Balkán félszigeti népek költészetéből.* Bp.

FALVY Zoltán

1961 *Énekmondók a középkori Magyarországon.* Filológiai Közöny 86—106.

FARAGÓ József (szerk.)

1960 *Legszebb román népballadák.* Bukarest.

FROBENIUS, L.

1921 *Atlantis, VI. Spielmannsgeschichte der Sahel.* Jena.

GOLENISHCSEV, J.—KUTUZOV, I. N.

1963 *Eposz szerbszkogo naroda.* Moszkva.

HAJDU Péter

1962 *Finnugor népek és nyelvek.* Bp.

HAXIHASANI, Q. (szerk.)

1955 *Këngë popullore legjendare.* Tiranë

HAXIHASANI, Q.—SAKO, Z. (szerk.)

1956 *Këngë popullere historike.* Tiranë.

KARA György

1968 *Egy keleti mongol regös énekei és nyelve.* Bp. (Kézir. kand. értek.)

KATONA Imre

1972 *Sárkányölő ikertestvérek.* Kopácsi népmesék. Újvidék.

KISS Jenő—FARAGÓ József

1969 *Novákékról szól az ének.* Bukarest.

KISS Károly—ORTUTAY Gyula—VUJCSICS D. Sztoján

1956 *Zrínyi énekek.* Bp.

KISS Károly—VUJCSICS D. Sztoján

1956 *Hunyadi énekek.* Bp.

LAMBERTZ, M.

1958 *Die Volksepik der Albaner.* Halle (Saale).

LORD, A. B.

1969 *The Singer of Tales.* Cambridge Mass. (1965 New York)

LÜTHI, M.

1947 *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen.* Bern.

1961 *Volksmärchen und Volkssage.* Bern—München.

1971 *Märchen.* 4. Aufl. Stuttgart.

MARÓT Károly

1958 *A varázsdaltól az eposzig.* Ethn. 505—536.

- 1964 *Az epopeia helye a hősi epikában.* Bp.
- MELETYINSZKIJ, E. M.  
1963 *Proiszhoszenie geroicseszkoego eposza.* Moszkva.
- 1964 *Narodnij eposz.* In: Teorija literaturi. Osznovnije problemi v isztorieszskom oszveszcsenii. Rodi i zsanri literaturi. 50—96. Moszkva.
- NAGY László—BÖDEY József  
1960 *Sólymok vére.* A bolgár népköltés antológiája. Bp.
- ORTUTAY Gyula  
1940 *Fedics Mihály mesél.* Bp.  
1959 *Variáns, invariáns, affinitás.* A szájhagyományozóműveltség törvényszerűségei. MTA II. Oszt. Közl. 9. k. 195—238.  
1963 *A magyar népmesekutatás eredményei és feladatai.* MTA I. Oszt. Közl. 20 k. 85—113.  
1966 *Halhatatlan népköltészet.* Bp.
- ORTUTAY Gyula—DÉGH Linda—KOVÁCS Ágnes  
1960 *Magyar népmesék I—III.* Bp.
- RADICS György  
1882 *Rigómezei dalok.* Zombor.
- RAGLAN, L.  
1956 *The Hero.* New York.
- RITOÓK Zsigmond  
1962 *Rhapsodos.* Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 225—231.  
1965 *Tanulmányok a görög énekmondók történetéhez.* Bp. (Kézir. kand. érték.)  
1966 *Költői öntudat és egyéni szerzőség a korai görög költészetben.* MTA I. Oszt. Közl. 23 k. 75—84.  
1968 *The Epithets for Minstrels in the Odyssey.* Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 89—92.  
1970 *Die Homeriden.* Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 1—29.
- ROBERT, M. C.  
1844 *Les slaves de Turquie. Serbes, monténégrins, bosniaques, albanais et bulgares.* II. Paris.
- SAKO, Z.  
1967 *Chansonnier des Preux Albanais.* Paris.
- SALMEN, W.  
1960 *Der fahrende Musiker imeuropäischen Mittelalter.* Kassel.
- SCHÜTZ István (szerk.)  
1968 *Virágzik a pomagránát.* Bp.
- SIEBERTZ, P.  
1910 *Albanien und die Albanesen.* Landschafts und Charakterbilder. Wien.
- SOLYMOSSY Sándor  
1940 *Hegedőseink jelentősége a közép-korban.* Ethn. 15—26.
- SOMLYÓ György—TAMÁS Lajos—SCHÜTZ István  
1952 *Albán költők antológiája.* Bp.
- STOCKMANN, D.—FIEDLER, W.—STOCKMANN, E.  
1965 *Albanische Volksmusik I. Gesänge der Çamen.* Berlin.
- STRAUSZ Adolf  
1892 *Bolgár népköltési gyűjtemény I.* Bp.
- SZANZSEEV, G. D.  
1961 *A mongol eposz néhány kérdéséhez.* MTA I. Oszt. Közl. 18 k. 197—204.
- SZÉKÁCS József  
1887 *Szerb népdalok és hősrégék.* 2. kiad. Bp.
- TAKÁCS Lajos  
1958 *Históriások, históriák.* Bp.
- TOLSTOJ, I. I.  
1958 *Aedi. Anticsnie tvorci i mesziteli drevnyego eposza* Moszkva.
- ULJANOV, A.  
1963 *Burjatszki geroicseszki eposz.* Ulan-Ude.
- VESZELOVSKIJ, A. M.  
1940 *Isztorieszskaja poetika.* Lenin-grád.
- VOIGT Vilmos  
1965 *Az európai népek folklórja — A föld országai, a világ népei.* Bp. 680—691.  
1972 *A folklór esztétikájához.* Bp.
- VRIES, J. de  
1954 *Betrachtungen zum Märchen und Mythos.* Helsinki, FFC 150.  
1961 *Heldentied und Heldensage.* Bern—München.
- WAIS, K.  
1963 *Frühe Epik Westeuropas.* Tübingen.
- WINNER, T. G.  
1958 *The Oral Art and Literatur of the Khazaks of Russian Central Asia.* Durham.
- ZSIRMUNSZKIJ, V. M.  
1960 *Legenda o prizvanii pevca.* In: Isszledovanija po isztorii kulturni narodov Vosztoka. (Szbornik v cseszty akademika I. A. Orbeli.) Moszkva—Leningrád 184—195.  
1962 *Narodnij geroicseszki eposz.* Szravnitel na isztorieszskije ocserki. Moszkva—Leningrád.

## A CIGÁNY EPIKUS STÍLUS KÉRDÉSE

A magyar cigánykutatók már régebben utaltak arra, hogy a cigányság valószínűleg nem sok tekintetben rendelkezik régi, Ázsiáig visszanyúló és amellettt egységes folklórányaggal.<sup>1</sup> Ezt a feltevést a gyűjtött anyag vizsgálata messzemenőleg megerősíti. A cigányok sem a dalszövegeket, sem a meséket nem őrzik hagyományosan, legfeljebb két, esetleg három nemzedékig; ha pedig más országba költöznek tovább, egy nemzedék múltán már elfelejtik a hagyományozott szövegeket. Vannak ugyan nagy számmal dalaik és meséik, és még elevenen él náluk az éneklés (és részben a mesemondás) szokása, azonban mindkét műfajnak az anyaga rövid életű, gyorsan cserélődik. Ennek következtében a cigány költészetben aránylag kevésbé találkozzunk kikristályosodott, elvontabb jellegű irodalmi stílussajátságokkal, különösképpen olyanokkal, amelyek nagyobb területen egységesek volnának; ezek kialakulásához hosszabb időn át történő hagyományozás volna szükséges. Viszont jól megfigyelhető az a jelenség, hogy a mindennapi beszéd különböző stílusis rétegei a különböző költészeti műfajokban más és más típusban öltönek testet. Így a cigány népköltészet terén lehetőségünk nyílik arra, hogy csíráiban vizsgáljuk a költői nyelv megszületésének folyamatát a mindennapi nyelvből.<sup>2</sup>

Nyelvtani szempontból nézve a párbeszéd mondattani szintjének felel meg a cigányban — mint részben más nyelvekben is — a dalköltészet nyelvi stílusa. Párbeszédben a cigányban alany nélküli (névszóval jelölt alany nélküli) mondatok vannak túlsúlyban, 1. vagy 2. személyű állítmánnyal. Gyakoriak az imperativusok és vocativusok. Hasonló a helyzet a dalokban: *žav-tar aba babām, lungone dromenca*, elmegyek már, babám, hosszú utakra'; *av-tar manca babām, ži ando Alföldo*, gyere velem, babám, egész az Alföldig'; *muri cini gādži, na an ma zavarba*, kicsi feleségem, ne hozz zavarba' (szé-

<sup>1</sup> HERRMAN Antal, 1893; CSENKI Imre—PÁSZTI Miklós, 1955; Eltérőleg: HAJDU András, 1955, 1956.

<sup>2</sup> Bővebben lásd: MÉSZÁROS György—VEKERDI József, 1974. Bevezetés.

gyenbe). A dalokban — éppúgy, mint a párbeszédben — 3. személyű állítmány esetében is előfordulnak alany nélküli mondatok: *xalas muro šëro sar o lāšo mǎnro* 'megette a fejemet, mint a jó kenyeret'; *šude pe ma mamām, pengo šudro lānco* 'rám rakták, anyám, hideg láncukat'. Ez utóbbi mondat-típusban (amelyből a 3. személyű alany hiányzik) a dalok nyelve egy fokkal túllép a párbeszéd mondatrész-kihagyási lehetőségein, azaz már elvonatkoztat, stilizál: míg a párbeszédben a beszédelőzményből természetsszerűleg odaérthető a cselekvést végző alany, a dalokban az alany odaérthetősége nem szükségszerű. Az utóbb idézett két dalsor gyakran mindennemű értelmi előzmény nélkül áll, tehát anélkül, hogy a szövegelőzményben az „asszony”, illetőleg „csendőrök” fogalma szerepelne.

Összetettebb fokozatot képvisel, az esemény-elbeszélés mondattani szintjének felel meg az epikus költészet és a mesemondás. Az esemény-elbeszélésnél az alany nélküli, 1–2. személyű állítmány helyett a főnévvel kifejezett alany és a 3. személyű állítmány veszi át a mondatban a vezető szerepet, így a klasszikus indoeurópai alany-állítmányos, predikatív mondat szerkezet kerül előtérbe. Ez a mondat-típus uralkodik a mesében és az elbeszélő költészetben. A prózában elhangzó mesék és az elbeszélő költészet mondat szerkezte között azonban a cigányban meglehetősen eltérés figyelhető meg. Az elbeszélő költői stílusban az alany nélküli, 3. személyű állítmányos mondatok gyakoribbak, mint a mesékben. A mesékben az alany többnyire főnevekkel van kifejezve: *las o raklo*, kapisárdas pesko *xānro*; *phendas lesk' o šārkāni* 'fogta magát a fiú, kapta a kardját; azt mondta neki a sárkány'. A cigány epikus énekek stílárissajátosságai között viszont egyik legáltalánosabb vonás a felsorakoztató, párhuzamos szerkesztésmód, és ez a szerkesztésmód magával hozza az alany nélküli, 3. személyű állítmányos mondatok nagyobb arányát az elbeszélő énekekben, mivel ebben az esetben csak egyszer teszik ki az alanyt, a továbbiakban nem ismétlik meg. Pl.: *thaj o Kālo, voj xol'ajlas, i rōl'i pala les šudas, trin külōvura āvri maladas, po trito pala les xuklas, Lōles gigliestar xut'ildas, haj voj kothe sa mudārdas. Opre bešlas voj po vurdon, khēr' ingerdas peska romña, és Kālo, ő megharagudott, a botot utána vágta, három küllőjét kiverte, harmadszorra utána ugrott, torkon ragadta Lólót, és ott ő tisztára agyonverte. Felült ő a szekérre, hazavitte feleségét.* Az idézett szövegrészben még a szórványosan előforduló személyes névmás (*voj* 'ő') is fölösleges az alany kifejezésére, s pusztán ritmikai toldalékszótág gyanánt került az alany nélküli mondat-sorba.

További nyelvtani különbség a prózai és verses epika között a szórend helyzete. Prózában (mesében) a mindennapi beszéd megszokott szórendjével találkozunk. Az elbeszélő költeményekben viszont igen kedvelt fogás a

jelzőnek a jelzett szó mögé vetése, amit a mindennapi beszéd nem használ: *o sapōro o lolōro* 'a kígyócska, a pirosacska'; *xut'il sapes mīrgešones* 'fogj egy kígyót, mérget' (a szabályos *xut'il mīrgešone sapes* helyett). A jelző hátravetése a lírai dalokban is szokásos, tehát az epikus költészet a líra stílusbeli sajátosságait kölcsönzi.

Eltér a prózai és verses epika abban is, hogy a vers archaizál (pl. az *-a* végződésű, ma kizárólag jövő ideojé jelentésű igealakot jelen ideojé értelemben használja), míg a próza sem nyelvtanban, sem szókinésben nem őriz régies alakokat. A névelőt a verses szövegek szeretik elhagyni, míg a mesék szabályosan használják. Az elbeszélő költemények határozottan hajlanak a szaggatott, balladisztikus felépítésre, ennek stílusbeli következményeivel, míg a mesék menete folyamatos. Mindez általánosságban megérthető a próza és vers közötti különbségből.

E mondattani sajátosságok mellett egy másik, kifejezetten stilisztikai különbség is megfigyelhető: az állandó fordulatok, kötött, sztereotip formulák megléte, ill. hiánya. A mese kifejezetten törekszik kötött stílusformulák kialakítására: állandó kezdő- és záróformulát használ, és néhány cselekmény-továbbvezető fordulatot is kedvel. A magyarországi oláh cigányok jelenleg szinte kivétel nélkül minden mesét *sas*, *kaj nas* 'volt, hol nem volt' formulával kezdenek, és *te na mūlas*, *ž' ad'es traji* 'ha meg nem halt, máig él' formulával fejeznek be. Ez a formulakényszer olyan erős, hogy pl. ha a hős meghal, még akkor is a 'ha meg nem halt, máig él' mondat zárja a mesét. Állandóan visszatérő továbbvezető szavak: *las* 'fogta magát', *atunči* 'akkor', *žal o raklo*, *mendegelij* 'megy a fiú, mendegél' (szórend így, nem a magyar mesék 'ment-mendegélt a fiú' sorrendjében). Sűrűn szerepelnek a mondatbevezető szavak: *no* 'no', *haj* 'hát' stb.

E formulák használata kapcsán igen jellemző a nagyfokú sztereotipizálás, leszűkítés. Míg a magyar népmese variálni szokta ezeket a formulákat ('*hol* volt, hol nem volt', '*egyszer* volt, hol nem volt', '*volt egyszer egy*' stb.), a cigány nem utánozza ezt a magyar variációs gazdagságot. Ez a jelenség az átvétel és önállóság kérdésének szempontjából figyelemre méltó, ti. azt mutatja, hogy a cigányság a környező népek folklórjából csak motívumokat, ötleteket, mondhatni mozaikdarabokat kölcsönöz, az általánosabb stílusbeli és szerkezeti sajátosságokat már nem követi mereven, hanem saját maga alakítja ki a kölcsönzött elemekből. Ezért van az, hogy pl. a cigány mesék *témája* azonos a magyar népmesékével, a *mesemenet* viszont teljesen más.<sup>3</sup> Dalszövegeikben is magyar népdal- és nótatöredékekre ismerünk, dalaik *összképe* viszont teljesen más.<sup>4</sup> Nézzük még egyszer ebből a

<sup>3</sup> VEKERDI József, 1971, 400.

<sup>4</sup> VEKERDI József, 1967, 342–343.

szempontból, az önállóság szempontjából, az idézett formulákat: *sas, kaj nas* ,volt, hol nem volt' helyett sohasem fordul elő *kaj sas, kaj nas* ,hol volt, hol nem volt', vagy *jekvar sas* ,egyszer volt', noha a magyarban csakis így szerepel. *Te na mūlas, ž' ades traji* ,ha meg nem halt, máig él' kizárólag ezzel a szórenddel használatos, míg a magyarban igen ritkán fordul elő ilyen szórenddel a záróformula (,máig él, ha meg nem halt').

Ezek után felmerülhet az a mindig kísértő gyanú, hogy nem is magyar minták hatására születtek meg az idézett cigány formulák, hanem ősi, Ázsiából hozott hagyományt folytatnak. Pl. a cigány *sas, kaj nas* formula közel áll a tadzsik *būd, na būd* ,volt, nem volt' mesekezdő formulához. A történeti vizsgálat azonban ez esetben is rácáfol a régi cigány hagyományok feltételezésére. Ti. a mai magyarországi oláh cigányok előző tartózkodási helyén, a Havasalföldön, még nem volt meg a cigány mesékben ez a formula, tehát csak Magyarországra kerülésük után született meg, szinte napjainkban. Ezt dátumszerűen is követni tudjuk. A múlt század nyolevas éveiben József főherceg adatközlő cigánya, Sztojka Ferenc, még nem ragaszkodott mereven a mesében ehhez a formulához. Sztojka még így kezdi a mesét: *Sas ande lume ek čorro manuš* ,volt a világon egy szegény ember', és így végzi: *thaj inke vi akāna trejin, te či muline* ,és még most is élnek, ha meg nem haltak'. Továbbvivő formulaként *apalal* ,azután' szót használ, amihez hasonlóval a mai mesélők nem élnek.<sup>5</sup> A mai magyarországi oláh cigány mesélőknél már elképzelhetetlenek volnának ezek a formulavariációk, s már CSENKI Sándornak az 1940-es évek elejéről származó püspökladányi gyűjtésében sem fordulnak elő.<sup>6</sup>

Így tehát azt a sajátos jelenséget figyelhetjük meg, hogy a cigányban a sztereotip stílusfordulatok kialakulása szinte állandóan *ad hoc* jellegű, állandóan *in statu nascendi* van. Valamely országba kerülésük után az illető ország folklórjának hatására kialakítják a maguk alkalmi folklórját, s továbbvándorlásuk után előbb-utóbb mással cserélik fel. A hagyományok — mint említettük — igen rövid életűek a cigány folklórban.

Egységes-e legalább egy-egy országon belül az ott élő cigányság orális folklórjának a fordulatkincse? Jelenleg a mai Magyarországon belüli oláh cigányoknál igen. Itt minden cigány csoportnál egységesen *sas, kaj nas* stb. formulákkal találkozunk. Azonban ez az egység is *ad hoc* jellegű: a magyarországi viszonylag szilárd letelepedés következtében és az itteni cigány csoportok állandó egymás közötti érintkezése során alakult ki. Román nyelvterületen (a Havasalföldön és Moldvában) még nincs vagy nem volt

<sup>5</sup> SZTOJKA Ferenc, Nagy-idai, 1886, 198—202.

<sup>6</sup> Kézirat a püspökladányi Karacs Ferenc Múzeumban. Magyar fordítása: A cigány meg a sárkány. 1974.

meg ilyen egység a mi oláh cigányaink ott élő nyelvrokonainál. A rendelkezésünkre álló gyér feljegyzésekből arra lehet következtetni, hogy ott gazdagabb variációs lehetőséget engedtek meg, és talán nyelvjárásonként („törzsenként”) is különböztek a formulák. Ott természetesen román minták befolyása alatt álltak, pl. *sas ek thagar* „volt egy király” < a fost un împerat; *sas ek data, kana sas* „volt egyszer, amikor volt” < a fost o dată, când a fost. Ezen a variációgazdagságon belül úgy látszik, hogy azok a törzsek, amelyek nyelvjárásilag közelebbről rokonok egymással, a formulák használata tekintetében is közelebb állnak egymáshoz. Így a mi lókupec (lovári) cigányainkhoz közelálló nyelvjárást beszélő üstfoldozó (kelderári) cigányok meséiben — akiknek fő székhelye a múlt század második felében a dél-magyarországi Bánság volt — s talán az erdélyi és havasalföldi medvétáncoltatóknál (ursári) és lajásoknál is rokon fordulatokat találunk; pl. Taikon svédországi üstfoldozó cigánynál *sah pe kaj nah pe* „volt magának, hol nem volt magának”; *te na muline sas, ji ad'es sas te trajin* „ha meg nem haltak, ma is élniük kellett”.<sup>8</sup> Egyébként jellemző, hogy Taikon, akinek családja kiszakadt a nagyobb cigány közösségből, megőrizte a formulák régebbi (teljes kialakulás előtti) variációs gazdaságát, míg Magyarországon maradt üstfoldozó törzsrokonai beolvadtak az itteni egységesé vált és sztereotipizálódott cigány nyelvi kultúrába.

Az egység Magyarországon belül is csak az oláh cigány csoportra vonatkozik. A magyarországi másik két cigány csoport tagjai, az ún. magyar cigányok és gurvári cigányok, más formulákat használnak, erősebben követve a magyar mintákat: *kaj siňa kaj na siňa*, illetőleg *kā has kā na has* „hol volt, hol nem volt”.<sup>9</sup>

A mesék után áttérve a verses epikára, a kettő között mindenekelőtt szembeötlő mennyiségi különbséget veszünk észre: a cigányban a meseanyag (és a lírai dalszövegek anyaga is) igen gazdag, elbeszélő költészeti anyaguk viszont majdnem semmi.<sup>10</sup> Szám szerint Magyarországon összesen 6 feljegyzett epikus versszövegünk van. Ezek közül egy rövidebb balladát az egész ország cigánysága ismer (a bátyját mérges kígyó főzetével megéltető leány balladáját),<sup>11</sup> egy másik balladát a Püspökladány-környéki cigányok töredékesen tudnak (*o sapōro o lolōro* „a kis piros kígyó”, a magyar „sárig hasú kígyó” megfelelője). A többi négyet, a tulajdonképpeni elbeszélő köl-

<sup>7</sup> CONSTANTINESCU, 1878.

<sup>8</sup> GJERDMAN—LJUNBERG, 1963, 158, 161, 167, 173, 174.

<sup>9</sup> ERDŐS Kamill, 1969, 58. — VEKERDI József, 1971, 386. — A magyar cigány nyelvjárás beszélőinél már régebben is így volt. Vö. Fialowski Lajos gyűjtését: MÜLLER, 1869.

<sup>10</sup> Vö. HERRMANN Antal, 1898.

<sup>11</sup> VEKERDI József, 1967, 346.



teményeket, csak egy-egy adatközlőtől tudta lejegyezni teljes szöveggel 1940 körül CSENKI Sándor, s már akkor sem ismerte — még közvetlen környezetükben sem — a többi cigány.<sup>12</sup> Az egykori adatközlők azóta kihaltak, s a négy darab közül csak egynek a dallamát tudta felgyűjteni a közelmúltban VIG Rudolf, nekem pedig csak prózában, mesévé átalakítva tudták elmondani ugyanezt a történetet a helybeli cigányok (Mujkáló Zlotári történetét; a további három darab: Fagyos király, Kálo Lólo,<sup>13</sup> Kegyetlen férj v. Száz szegecske).

Minthogy az elbeszélő költészeti anyag ennyire szegényes, természetes, hogy a cigány epikus énekekben nem alakulhatott ki olyan egységes, sztereotip formulakincs, mint a mesékben (vagy mint a dalokban). Ugyanakkor azonban határozottan megfigyelhető bennük is a törekvés a beszéd stílárís megkötésére, valamiféle elbeszélő énekmondói stílus teremtésére. Nyelvtani szempontból fentebb beszéltünk az inverzió kedveléséről, az alany mellőzéséről megisméltéskor, a párhuzamos felépítésű mondatok felsorakoztatásáról és néhány más nyelvtani sajátosságról az elbeszélő énekek szövegében. Hozzátehetjük még ehhez a nyitás módját. Az epikus énekek nem a mesék *sas* 'volt egy . . .' típusú formájával kezdődnek, s nem alkalmazzák a dalok természeti nyitóképét vagy felsóhajtásszerű (*ahaj*, *Devla* 'jaj, Istenem') kezdését sem. Inkább csonka mondattal vezetik be a szereplőket, vagy meglehetősen *ex abrupto* módon induló párbeszédes mondattal kezdenek. Pl. a Fagyos király első sora szövegösszefüggés nélküli vocativus, amelyhez a következő sorok nem kapcsolódnak nyelvtanilag: *Haj, phurije manušnje, eŧta beršengo rakloro pesko tover opre lela* 'hát, öreg asszony, hétéves fiúcska felvette baltáját stb. (ehelyett: volt egy öreg asszony, hétéves fiacskája felvette baltáját stb.), vagy: az öreg asszony hétéves fiacskája felvette baltáját stb.). Ez a sajátos *ex abrupto* nyitás furcsa módon átütött a prózán, amikor egy másik költeményt, a Mujkáló Zlotáriról szóló történetet, mese gyanánt mondták el nekem; a szöveget így kezdték: *Mujkáló Zlotári; lesko phral, Dilivuca phrala; leski romni, phärni Jutkica. An-ta šüdro pāji šüdra xajingatar šüdre čerebostar* 'Mujkáló Zlotári; bátyja, Dilivuca bátyám (vocativus!); felesége, fehér Jutkica. Hozz hideg vizet hideg kútról, hideg csobolyóból!'

Az epikus énekek stílusmegkötésének tendenciája szintén *ad hoc* jellegű. Országos elterjedéséről természetesen nem beszélhetünk, mivel a szóban forgó féltucatnyi szöveg közül csak egy ismeretes országszerte; azt is ahány énekes előadja, annyi féleképpen variálja, stilisztikailag is. Konkrét régi hagyományokra sem tekinthet vissza ez a stílussteremtő tendencia, mivel

<sup>12</sup> CSENKI Imre — CSENKI Sándor, 1943.

<sup>13</sup> CSENKI Imre — PÁSZTI Miklós, 1955, 136.

más országbeli cigányoktól feljegyzett epikus darabokkal nem mutatnak részletekbe menő stiláris rokonságot a mi szövegeink. Tartalmilag kimutathatóan székelyből, ill. románból való átvételek a szóban forgó darabok. A Fagyos király története pontosan követi a román Corbea vitéz verses meséjét: a hétesztendős fiúcskát Fagyos király börtönbe veti; anyja keresésére indul, a trágyadomb alól kiásott táltos ló segítségével kiszabadítja. Nyelvileg megfogható, hogy román környezetből magyar nyelvterületre való áttelepülés után keletkezett, ti. a *Fad'os krăji* név így, magyar szóval szerepel a szövegben (s további 3 magyar kölcsönszó fordul elő benne); egyébként a Fagykirály alakja egy másik román balladából került, kontaminációval, a Corbea vitéz meséjében szereplő Stefan vajda helyére. A hűtlen asszony fejét levágó Mujkáló<sup>14</sup> Zlotári története a román *Ghiță cătanuță* ballada átdolgozása. A kedvese kebelébe bútt kígyót kivevő lány balladáját (amelyet székely és más erdélyi magyar anyagból jól ismerünk<sup>14</sup>) megtaláljuk WLISLOCKI múlt századi erdélyi cigány gyűjtésében is,<sup>15</sup> úgyszintén a kegyetlen férj történetének rövidebb változatát.<sup>16</sup> Ez utóbbiban Wlislockinál Bársony Gyuri nevű cigány szerepel, ami feltehetőleg a Barcsai név torzulása, ti. tartalmilag ez a cigány ballada a székely Barcsai balladának a megfelelője.<sup>17</sup> Kompozíció tekintetében úgy látszik, hogy a székelyből kölcsönzött történetek inkább balladai kidolgozásúak, a románból átvettek inkább verses mese jellegűek a cigányban, ami megfelel a magyar és román ballada közötti különbségnek (ahogy pl. a magyarban a Kőműves Kelemen motívum balladaként, román párja, az Árgyesi kolostor, inkább mesés történetként van kidolgozva).

Felmerülhet az a kérdés, hogy csak Magyarországon ilyen csökevényes-e az anyag, vagy a cigány balladakincs kihalásával állunk szemben, mint a magyar népballádák esetében. A környező országok cigány anyaga nem erre mutat. Jugoszláviában — ahol szinte napjainkig gazdagon virult az epikus népköltészet szerb és horvát nyelven — UHLIK nem talált cigány epikus anyagot.<sup>18</sup> Bukovinában KIRILOVICZ a múlt században néhány cigány balladát jegyzett fel,<sup>19</sup> ezek azonban azt a benyomást keltik, hogy román balladaszövegeknek erősen lerövidített és csupán pillanat szülte, rögtönzésszerű átdolgozásait diktálták le a gyűjtőnek. Lehetséges, hogy hasonló a helyzet WILSLOCKI erdélyi és egykori dél-magyarországi gyűjtésével, bár WLISLOCKI megjegyzi, hogy igyekezett legalább két adatközlőtől ellenőrizni

<sup>14</sup> ORTUTAY Gyula, é. n. 207, 300; KALLÓS Zoltán, 1971, 375—390.

<sup>15</sup> WLISLOCKI, 1890, 190.

<sup>16</sup> WLISLOCKI, 1890, 118—119.

<sup>17</sup> ORTUTAY Gyula, é. n. 137, 292.

<sup>18</sup> UHLIK—RADIĆEVIĆ, 1957, 20—21.

<sup>19</sup> MIKLOSICH, 1874, 55—64.

a szövegeket. BARTÓK Béla Erdélyben igen sok román nyelvű kolindát jegyzett fel cigányok előadásában, de cigány nyelven mindössze két, néhány sornyi kolindatöredéket talált.<sup>20</sup>

A kolindák esete jól mutatja a fennálló helyzetet. A Balkánon a cigányok fontos szerepet töltöttek be mint epikus énekmondók, azonban mindig csak az illető ország nyelvén adtak elő, a nem cigány közönség részére, pézkereseti forrásként. Saját cigány nyelvű folklórjukba nem került be az epikus költészeti anyag. Legfeljebb alkalmilag szerez egy-egy cigány egyén cigány nyelvű elbeszélő éneket, ezt azonban a cigány közösség nem veszi át, nem terjed el, és így nem kristályosodhatnak ki általános verses epikai stílusú formulák cigány nyelven. Ennek a jelenségnek a magyarázata az, hogy a cigányok saját körükben kizárólag össznépi folklórt ismernek, azaz csak olyan orális folklórantanyagot teremtenek, amelynek előadásában a közösség bármely tagja részt vehet. Mesét akárki mondhat, az éneklésben pedig mindenki részt szokott venni, úgyannyira, hogy a cigányoknál az éneklés mindig kollektív jellegű, s nem fordul elő, hogy egy-egy szép hangú szóló-énekest a többiek meghallgassanak. Az epikus énekmondás viszont nem össznépi jellegű művészet. Bizonyos értelemben íratlan népi műköltészetnek is felfoghatjuk, amelynek nemcsak létrehozása, hanem hagyományozása is erősebben egyedekhez kötődik, mint a mesemondásé. Többé-kevésbé hivatásszerű feladat az epikus énekmondás, s ilyen előadói hivatásszerűséget a cigányok csak kifelé, a nem cigány környezet számára ismernek, maguk között soha. (Ugyanez a helyzet a zenével: ismeretes, hogy a cigánytelepen nem hegedülnek a muzsikusz cigányok.<sup>21</sup>) S mivel az éneklés nem csupán össznépi, hanem kifejezetten kollektív tevékenység a cigányoknál, a balladaszövegek közös énekléséhez az volna szükséges, hogy hagyományos, mindenki által azonos szöveggel ismert darabok szerepeljenek, hogy a kollektív előadásnak ne legyen akadálya a hiányos szövegismeret. Hagyományok hiányában csírájában megrekedt a cigányoknál az epikus énekköltészet kialakulása.

<sup>20</sup> BARTÓK Béla, 1968.

<sup>21</sup> SÁROSI Bálint, 1971, 29.

József Vekerdi

#### GIPSY EPIC STYLE

Gipsy folk culture does not preserve old traditions. At the same time, it extremely rapidly creates new traditions of short life to be forgotten and replaced by new ones with the same rapidness during their wanderings. Thus Gipsy folklore is constantly *in statu nascendi*. They borrow the basic theme from their environment, but within one country and one Gipsy dialect they form a uniform style of tales different from that of the donor environment, which still operates with very strict stylistic formulas. This uniformity does not expand beyond the boundaries of the country or the dialect. As distinguished from tales and lyrical songs, in the epic songs no specific Gipsy style has developed, though a tendency to stick to a stylistically bound poetic language can also be definitely observed here, too. The explanation for this difference is to be found in the fact that story-telling (and singing) is an art of collective character embracing the whole population, in which anybody can take part, while epic performance is an individual business, and Gipsy culture knows only art that embraces the whole population.

# IRODALOM

- BARTÓK Béla  
1968 *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder)*. Ethnomusikologische Schriften, Faksimile-Nachdruck, Bp.
- CONSTANTINESCU, B.  
1878 *Probe de limba și literatura țigănilor din România*. București.
- CSENKI Imre—CSENKI Sándor  
1943 *Cigány népdalgyűjtés Magyarországon*. In: Kodály- emlékkönyv, Bp.
- CSENKI Imre—PÁSZTI Miklós  
1955 *Bazsarózsa*. 99 cigány népdal. Bp.
- HERRMANN Antal  
1898 *A cigányok népköltészete és zenéje*. A Pallas nagy lexikona, IV. köt. Bp. „Cigányok” melléklet.
- ERDŐS Kamill  
1969 *A Békés megyei cigányok. Cigány-dialektusok Magyarországon*. Gyula, 2. kiadás.
- GJERDMAN, O.—LJUNGBERG, E.  
1963 *The language of the Swedish coppersmith Gypsy Johan Dimitri Taikon*. Uppsala.
- HAJDU András  
1955 *Van-e cigány népzene? Új Zenei Szemle*, okt.  
1956 *Még néhány szó a cigány népzenéről*. Új Zenei Szemle, jan.
- KALLÓS Zoltán  
1971 *Balladák könyve*. Bukarest.
- MÉSZÁROS György—VEKERDI József  
1974 *A magyarországi oláh cigány nyelvjárás mondattana*. (Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai)
- MIKLOSICH, F.  
1874 *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas*. IV. Wien.
- MÜLLER, F.  
1869 *Beiträge zur Kenntniss der Rom-Sprache*. SBKAW LXI, Wien.
- ORTUTAY Gyula  
é. n. *Székely népballadák*. Bp.
- SÁROSI Bálint  
1971 *Cigányzene*, Bp.
- SZTOJKA Ferenc, nagy-idei  
1886 *Ő császári és magyar királyi fensége József főherceg magyar és cigány nyelv gyök-szótára*. Kalo-csa.
- UHLIK, R.—RADIČEVIĆ, B.  
1957 *Ciganska poezija*. Sarajevo.
- VEKERDI József  
1967 *Gypsy folk songs*. AOrHung XX.  
1971 *The Gurbári Gypsy dialect in Hungary*. AOrHÜng XXIV.
- WLISLOCKI, H.  
1890 *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner*, Wien.

Az  
Akadémiai Kiadó  
gondozásában jelent meg

*Dömtör Tekla*

A NÉPSZOKÁSOK KÖLTÉSZETE

260 oldal • Kötve 46,— Ft

A SZÁJHAGYOMÁNYOZÁS  
TÖRVÉNYSZERŰSÉGEI

Sajtó alá rendezte: Voigt Vilmos

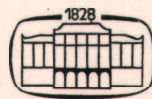
134 oldal • Kötve 27,— Ft

*Vekerdi József*

A CIGÁNY NÉPMESE

(Kőrösi Csoma kiskönyvtár 13.)

280 oldal • Fűzve 27,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ  
BUDAPEST



Ára: 73,— Ft

ISBN 963 05 0538 X

